La Sainte Famille

Sexualité, filiation et parentalité dans l'Eglise catholique

EDITE PAR CECILE VANDERPELEN-DIAGRE ET CAROLINE SÄGESSER

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

PROBLEMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

La Sainte Famille

Sexualité, filiation et parentalité dans l'Eglise catholique

EDITE PAR CECILE VANDERPELEN-DIAGRE ET CAROLINE SÄGESSER

Dans la même série

1. **Religion et tabou sexuel**, éd. Jacques Marx, 1990
2. **Apparitions et miracles**, éd. Alain Dierkens, 1991
3. **Le libéralisme religieux**, éd. Alain Dierkens, 1992
4. **Les courants antimaçonniques hier et aujourd'hui**, éd. Alain Dierkens, 1993
5. **Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens, 1994
6. **Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon**, éd. Alain Dierkens, 1995
7. **Le penseur, la violence, la religion**, éd. Alain Dierkens, 1996
8. **L'antimachiavélisme, de la Renaissance aux Lumières**, éd. Alain Dierkens, 1997
9. **L'intelligentsia européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences**, éd. Alain Dierkens, 1998
10. **Dimensions du sacré dans les littératures profanes**, éd. Alain Dierkens, 1999
11. **Le marquis de Gages (1739-1787). La franc-maçonnerie dans les Pays-Bas autrichiens**, éd. Alain Dierkens, 2000
12. **« Sectes » et « hérésies », de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2002 (épuisé)
13. **La sacralisation du pouvoir. Images et mises en scène**, éd. Alain Dierkens et Jacques Marx, 2003
14. **Maître Eckhart et Jan van Ruusbroec. Etudes sur la mystique « rhéno-flamande » (XIIIe-XIVe siècle)**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2004
15. **Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours**, éd. Alain Dierkens et Benoît Beyer de Ryke, 2005 (épuisé)
16. **Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne**, éd. Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2006
17. **La croix et la bannière. L'écrivain catholique en francophonie (XVIIe-XXIe siècles)**, éd. Alain Dierkens, Frédéric Gugelot, Fabrice Preyat et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2007
18. **Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace**, éd. Alain Dierkens et Anne Morelli, 2008
19. **La performance des images**, éd. Alain Dierkens, Gil Bartholeyns et Thomas Golsenne, 2009
20. **Art et religion**, édité par Alain Dierkens, Sylvie Peperstraete et Cécile Vanderpelen-Diagre, 2010
21. **Le blasphème : du péché au crime**, édité par Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, 2012
22. **Hérésies : une construction d'identités religieuses**, édité par Christian Brouwer, Guillaume Dye et Anja van Rompaey, 2015
23. **Animal et religion**, édité par Sylvie Peperstraete, 2016

Les volumes sont consultables en ligne sur la Digithèque de l'ULB (http://digitheque.ulb.ac.be) et sur le site des Editions de l'Université de Bruxelles.

La Sainte Famille

Sexualité, filiation et parentalité dans l'Eglise catholique

EDITE PAR CECILE VANDERPELEN-DIAGRE ET CAROLINE SÄGESSER

24 2017

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

PROBLEMES D'**H**ISTOIRE DES **R**ELIGIONS

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

ISBN 978-2-8004-1623-6
D/2017/0171/7

Avenue Paul Héger 26 - 1000 Bruxelles (Belgique)

editions@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Note de l'éditrice de la collection

Sylvie PEPERSTRAETE

L'Action de recherche concertée (ARC) *Révolution sexuelle et (dé)pilarisation de 1960 à 2000 : Une spécificité belge ? Contribution à une histoire des normes de genre et de sexualité* de l'Université libre de Bruxelles est un projet résolument interdisciplinaire, puisqu'il rassemble quatre centres de recherche correspondant à trois disciplines : les sciences des religions avec le CIERL (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité), la criminologie avec le CRC (Centre de recherches criminologiques), la sociologie avec METICES (Migrations, espaces, travail, institutions, citoyenneté, épistémologie, santé) et les recherches sur le genre et la sexualité avec l'AGS (Atelier genre(s) et sexualité(s)).

L'objet général de l'ARC est d'interroger la manière dont le monde catholique belge a réagi à ce que l'on appelle communément la révolution sexuelle. Les recherches s'articulent donc autour des débats, dans le monde catholique, sur des problématiques comme les recompositions familiales, la mixité, la contraception et l'avortement, le SIDA ou encore l'homosexualité, soit des questions qui abordent la transformation des normes de genre et de sexualité depuis 1960. De la sorte, le projet entend examiner sous un jour nouveau l'histoire de la sexualité depuis 1960, en essayant de déterminer s'il y eut ou non révolution dans les pratiques, les représentations et les mobilisations individuelles et collectives. Il s'agit d'identifier et d'étudier les effets des modifications familiales et sexuelles sur la configuration générale de la société. En Belgique, cette dernière est organisée depuis la fin du XIX[e] siècle en « piliers » qui représentent des mondes séparés encadrant les individus du berceau à la tombe. Ce système implique, outre l'« encadrement des âmes », des institutions dans des domaines tels que l'enseignement, la protection de la jeunesse, la santé, la famille ou le travail.

Ce projet met en lumière les intersections souvent négligées entre les changements dans le domaine de l'intime et la contestation des formes traditionnelles d'organisation sociale et politique en Belgique, qui ont vu le jour dans le contexte de la réorganisation de l'autorité en Europe occidentale. Il s'interroge également sur les résonances internationales et transnationales du phénomène belge, la remise en question des formes d'autorité religieuse et patriarcale qui touchent aussi d'autres pays européens.

Dans un premier temps, les membres de l'équipe ont voulu se concentrer plus spécifiquement sur la manière dont l'Église et le monde catholique ont construit leur rapport à la famille. Très vite, il s'est avéré qu'appréhender cette question imposait de l'approcher, d'une part, dans une perspective diachronique et, de l'autre, en utilisant des outils interdisciplinaires. La Sainte Famille, allégorie autant que métaphore, exige des lectures croisées.

Cet ouvrage collectif a pour objectif de présenter les premiers résultats des recherches de l'ARC. Le colloque dont il est issu a eu lieu à l'Academia Belgica de Rome, les 19 et 20 mai 2016. Il fut l'occasion de mettre en commun les résultats de la recherche récente dans le domaine des rapports entre catholicisme, famille et sexualité. La rencontre visait, grâce à un éclairage historique, à reconstituer l'évolution des prescrits en matière de sexualité, de filiation et de parenté en examinant les moteurs socio-politiques des transformations et des adaptations du discours. Elle a donné lieu à des échanges nourris entre des chercheurs issus de disciplines et de pays différents. Leurs contributions sont réunies ici, à l'exception de six d'entre elles qui ont fait, ou feront, l'objet de publications ailleurs : Romain Carnac (Université de Lausanne), « La théologie du corps de Jean-Paul II : un nouveau regard catholique sur la sexualité ? » ; Lucie Boute (ULB), « Les Colloques internationaux de sexologie à Louvain, 1959-1974 » ; Marie-Élisabeth Henneau (Université de Liège), « Expériences sociales, régulières et spirituelles de la famille dans les couvents féminins à l'époque moderne » ; Sarah Van Praet (ULB), « Laver son linge sale en famille ? Quand la sexualité des jeunes est judiciarisée » ; Caroline Sägesser (ULB), « L'image de la famille dans les cours de religion catholique en Belgique » et Alberto Melloni (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia), « L'héritage de Vatican II en questions ».

Le présent volume n'aurait pas vu le jour sans le dynamisme, l'enthousiasme et la compétence de Caroline Sägesser et de Cécile Vanderpelen-Diagre, que je salue ici. Je souhaite aussi remercier chaleureusement Isabelle Renneson, qui m'a été d'une aide précieuse dans la relecture du manuscrit.

Le volume *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique* a bénéficié du soutien financier du Fonds de la recherche scientifique – FNRS. Enfin, je tiens également à remercier Michèle Mat, directrice des Éditions de l'Université de Bruxelles, et Betty Prévost, sur lesquelles j'ai pu compter tout au long de la préparation de ce nouvel opus des *Problèmes d'histoire des religions*.

La « Sainte Famille » : retour sur l'efficacité heuristique d'une allégorie

Cécile Vanderpelen-Diagre

Si depuis la fin du xixe siècle, l'image dite de la Sainte Famille – Jésus, Marie et Joseph – est omniprésente dans l'iconographie et les récits qui circulent dans le monde catholique, force est de constater que cette représentation n'a pas toujours eu un caractère d'évidence. Certes, le thème dit de la Sainte Famille est prisé par la peinture européenne. Mais, avant le xixe siècle, le plus souvent, Marie, Joseph et Jésus ne sont pas les seuls à être portraiturés. D'autres saints les accompagnent. On trouve par ailleurs une dévotion à la Sainte Famille dans l'École de spiritualité française du xviie siècle. Mais les grands mystiques comme Bérulle, Bourgoing et Olier donnèrent à cette dévotion un caractère essentiellement théocentrique, les personnages de Marie et Joseph n'ayant de l'importance que rattachés au Verbe Incarné. La dévotion à la Sainte Famille s'ébauche réellement au Canada français quand, au xviiie siècle, une confrérie de la Sainte Famille est fondée avec pour objectif de souder la colonie [1].

La dévotion à la Sainte Famille n'est reconnue par l'Eglise qu'en 1893, lorsque Léon XIII instaure une fête liturgique, aujourd'hui célébrée le dimanche qui suit la fête de Noël. Cette évolution coïncide évidemment avec celle de la société libérale qui érige la famille bourgeoise nucléaire en modèle. Le monde catholique, dont l'autorité politique est en perte de vitesse, tente de regagner du terrain par les familles. Dans cette dynamique, l'enjeu pour l'Église est de fournir, outre le modèle très théocentré de la Sainte Famille initiale, des modèles plus « incarnés ». La canonisation en 2008 de Louis et Zélie de Lisieux, parents de sainte Thérèse de Lisieux, en est un bon exemple.

[1] Marie-Aimée Cliche, « La confrérie de la Sainte-Famille à Québec sous le régime français, 1663-1760 », dans *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 43, 1976, p. 79-93.

La famille, un concept polymorphe, même et surtout pour l'Église

Ce retour historique sur la construction et l'évolution de l'allégorie de la Sainte Famille est utile en ce qu'il montre le caractère mouvant des relations entre l'Église et la famille, et surtout les représentations que cette dernière tente de construire et d'imposer. Les historiens ont parfois minoré cet aspect dans les grandes monographies sur l'histoire de la famille et du mariage. Ces travaux ont mis l'accent sur les normes et l'enseignement imposés par l'Église pour asseoir ses positions doctrinales et théologiques [2]. Dans sa célèbre histoire de *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Jack Goody montre que, pendant le haut Moyen Âge, cette politique répondait, outre à un projet religieux, à des stratégies économiques visant à récupérer les différents héritages laissés en déshérence par les interdits qu'elle était parvenue à faire peser sur les droits de succession (le remariage des veuves et l'adoption) [3]. Goody était anthropologue et son approche se ressent de l'ancrage de la discipline de l'époque dans les questions de filiation et de parenté. Dans cette perspective, l'Église est souvent perçue comme un appareil législatif monolithique.

La famille, un concept théologique polymorphe

Si les velléités législatives traversent toute l'histoire de l'institution et demeurent aujourd'hui un point nodal de son fonctionnement, son caractère monolithique est, dès l'origine, au mieux, un projet. Comme l'écrit Véronique Beaulande-Barraud, « [l]'Église médiévale est (…) le creuset de la famille catholique contemporaine. Mais cette construction – car c'en est bien une – n'a rien de linéaire ni d'univoque, ni dans l'établissement progressif d'une norme défendue par le magistère, au prix de la contrainte judiciaire éventuellement, ni dans l'appropriation de cette norme par les hommes et les femmes de la fin du Moyen Âge ». Le phénomène connaît un continuum dans l'espace et le temps très bien décrit par l'historien Claude Langlois. L'Église, écrit-il, est le théâtre de tensions durables entre « choix individuel et normes éthiques ; décision individuelle et visée géopolitique ; sexualité des couples et pratique sexuelle des clercs ; perspective pastorale ou rigidité doctrinale » [4]. L'Église catholique, comme il le montre, joue sur les deux registres du normatif, en théorie intemporel, et de la tradition, qui implique une évolution « [que l'historien] a, lui-même, à apprécier dans sa traque de la réalité du terrain. Parce que aussi (…), la légitimation a oscillé, en régime catholique, entre une référence au texte singulier (la Révélation) et la mise en avant d'une norme universelle (la loi naturelle) » [5].

---

[2] Notamment : André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen [*et al.*], dir., *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 1986 ; André Burguière et François Lebrun, *La famille en Occident du xvie au xviiie siècle : le prêtre, le prince et la famille*, Bruxelles, Complexe, 2005 et Merry E. Wiesner-Hanks, *Christianity and Sexuality in the Early Modern World. Regulating Desire, Reforming Practice*, Londres/New York, Routledge, 2000.

[3] Jack Goody, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, traduit de l'anglais par Marthe Blinoff, Paris, Armand Colin, 2012 [1983].

[4] Claude Langlois, « Sexe, modernité et catholicisme. Les origines oubliées », dans *Esprit*, février 2010, p. 110-121.

[5] *Ibid*.

L'intimité et/ou l'extimité

La vision d'une Église agissant « comme un seul homme » sur la normalisation des corps et des relations familiales est, sans doute, en grande partie, due à la distinction parfois trop systématique ou simpliste que l'on opère entre sphère publique et sphère privée. Dans cette conception, la sexualité est vue comme un objet de répression que le clergé et la morale religieuse relèguent et régulent à l'intérieur de la sphère domestique et qui, pour cette raison, est tabou. Dans son histoire de la sexualité, Foucault montre que cette idée est erronée. Bien au contraire, depuis au moins l'âge classique, on assiste à une explosion discursive sur le sujet [6]. Et, justement, les autorités catholiques sont très actives dans la production de ce discours. La sociologue Danièle Hervieu-Léger explique qu'au XIXe siècle, face à sa déprise du politique, l'Église se retranche dans le domaine de l'intime [7]. Pour devenir légitime sur ce terrain, elle doit impérativement développer un discours expert et le diffuser largement. Si la sexualité se pratique en privé, elle se dit… en public… Récemment, les mobilisations contre le mariage homosexuel, l'adoption d'enfants par des parents de même sexe et les études de genre ont rassemblé des centaines de personnes à travers toute l'Europe et au-delà. Les manifestants ne se revendiquent pas tous du catholicisme. Cependant, nombre d'entre eux ont été recrutés par le clergé au nom de la « nouvelle évangélisation » lancée par le pape Jean-Paul II. Dans son article, David Paternotte montre bien que ces mouvements sont significatifs d'une sortie de la sphère privée. Les manifestants prennent possession de la place publique pour dire leurs préférences et leurs dégoûts en matière de sexualité. Il n'est pas anodin que ce soit un spécialiste de la sociologie des mouvements sociaux qui ait mis ce phénomène en lumière.

Du côté de l'anthropologie : la religion vécue

La prise en compte de la structure plastique du discours doctrinal dans les matières de la sexualité, de la conjugalité et de la famille doit beaucoup à quatre autres champs disciplinaires : l'histoire et la sociologie des femmes, les études de genre, l'histoire et la sociologie de la sexualité et l'anthropologie religieuse. Pour notre sujet, d'une certaine manière, cette dernière a irrigué les trois premières. Ces dernières années, une série de travaux ont été publiés sur la notion de *lived religion* (la religion vécue), lancée avec succès par l'anthropologue Meredith McGuire. Sa démarche consiste à observer les comportements religieux individuels contemporains en cherchant à saisir la complexité, les incohérences (apparentes), l'hétérogénéité et les pratiques que les individus s'approprient et combinent dans des amalgames originaux et porteurs de sens pour eux-mêmes. De la sorte, elle parvient à distinguer l'expérience réelle des formes de religiosité prescrites par les croyances et les pratiques institutionnalisées [8]. Combinée à une approche attentive aux dynamiques de genre, la méthode a permis de renouveler en profondeur les histoires de la sexualité et de la famille catholiques. On est sorti des déterminants des structures sociales et

---

[6] Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976-1984.

[7] Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

[8] Meredith MCGUIRE, *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

institutionnelles pour s'intéresser au plus près aux mentalités et aux cultures. Les articles de Tine Van Osselaer et d'Azzurra Tafuro qu'on trouvera ici enrichissent assurément la recherche qui se penche sur la dimension interactionniste à l'intérieur de la famille en interrogeant les rôles assignés à chaque sexe au sein du foyer. Les deux historiennes y décortiquent la mobilité des fonctions. Les logiques, en principe traditionnelles, se distordent souvent et aboutissent à l'éclatement de la dynamique binaire hommes/femmes. Ces dernières peuvent être fortes, charismatiques (des mères qui sacrifient leur progéniture pour la cause du pape, des stigmatisées). Leurs qualités « naturelles » de modestie et de sacrifice sont censées s'exercer sur les paroissiens et, par ricochet, sur la communauté catholique – voire au-delà – tout entière. Quant aux mères de prêtres, elles doivent, comme le montre Frédéric Gugelot, donner des hommes à la communauté, hommes qui, en renonçant à la filiation biologique, ne la perpétueront pas. Les femmes sont donc en permanence dans une posture difficile : elles doivent répondre sans cesse à des injonctions contradictoires. Pour les honorer, elles ne peuvent faire autre chose que franchir la frontière entre la sphère privée et la sphère publique.

Cette tension a été fort bien décrite dans les études récentes sur le culte de la domesticité dans les pays catholiques. Toutes configurations politiques confondues, à partir de 1900, l'Église diffuse largement un imaginaire bien précis qui distingue le territoire (la maison) et les fonctions (l'ange du foyer, la fée du logis) des femmes et des mères de ceux des hommes et des pères (la vie publique et politique, le travail salarié). Cet imaginaire est appuyé par des rites et des dévotions qui indiquent, quand on les étudie de plus près, l'inexistence fonctionnelle de la frontière géographique. Les dévotions mariales et du Sacré-Cœur se pratiquent certes au sein du foyer, mais s'accompagnent d'une mise en scène théâtrale qui le dépasse ; les processions par exemple. Quant aux fonctions, elles ne se laissent pas facilement réduire : c'est à l'intérieur du foyer que le père, le *pater familias*, doit exercer son autorité et c'est à l'extérieur que la mère doit accomplir ses tâches d'apostolat et de charité [9].

Il est d'autant plus délicat d'évaluer la porosité de la bulle de l'intime que l'on traite de deux aspects de l'expérience qui relève du for intérieur : la sexualité et la religion. Ces deux domaines concernent certes des dimensions infraconscientes, mais elles se vivent aussi socialement. De ce fait, le sexe et le croire sont une construction et une médiatisation et participent à la représentation de soi, nécessairement sociale [10].

Le corps et les corps

La dialectique privée/publique relève dans bien des cas de la plasticité qui entoure la notion même de famille. Le terme renvoie tant aux aspects biologiques de

---

9 Voir la bibliographie très complète sur le culte de la domesticité en régime chrétien dans Tine Van Osselaer, « Christian Homes : Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries. An Introduction », dans Tine Van Osselaer, Patrick Pasture *et al.*, éd., *Christian Homes : Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Louvain, Leuven University Press, 2014, p. 7-26.

10 Albert Piette, *Le fait religieux*, Paris, Economica, 2003 et Baptiste Coulmont, « Sexualité », dans Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, éd., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 1158-1161.

la reproduction, de la parenté et de la filiation par le sang qu'à l'institution sociale. Le dimorphisme de la notion est patent quand on lit l'histoire de la théologie de la famille. Cette dernière concerne la théologie du corps qui implique une éthique des réalités corporelles qui touche la procréation et la parenté. Mais elle comprend aussi les vertus d'amour qui, elles, interdisent de « considérer la famille comme un mécanisme social doté de fondations biologiques et destiné à organiser efficacement la reproduction, la vie matérielle et la protection »[11]. Ces deux acceptions ont pour conséquence des transferts de compétences constants entre l'Église et ce que Jean Chrysostome appelle dès le IVe siècle la « petite Église » : la famille. Ceci ne va pas sans provoquer une certaine confusion. Si, aujourd'hui, les catholiques les plus conservateurs focalisent leur définition sur les questions biologiques, ils oublient que, dans son histoire, le clergé en a valorisé beaucoup d'autres qui la contredisent d'une certaine manière. À titre d'exemple, le sacerdoce comprend « la famille cardinalice », « la famille épiscopale » et « la famille pontificale », laquelle se fixe au VIIIe siècle. Toutes ces familles fonctionnent selon un code et des règles très précises qui comportent de nombreuses similitudes avec le droit familial (y compris la dimension de transmission et de reproduction, même si elle n'est pas biologique) et construisent les rapports sociaux de manière verticale. Qu'il s'agisse d'un ordre religieux ou d'une famille domestique, la hiérarchie installe à la tête un père ou une mère supérieur.e qui contrôle les membres de la confraternité. Ces derniers sont des frères et sœurs qui, par conséquent, ne peuvent avoir de rapports amoureux ou sexuels entre eux.

Cette définition élargie de la famille comme communauté de vie collective dirigée par un.e père/mère bienveillant.e ne s'arrête pas aux ordres religieux. Dans un texte célèbre, Sigmund Freud y voit l'une des spécificités de l'Église tout entière et la compare, pour cette raison, à l'armée. Dans ces deux institutions, les individus sont soumis à une illusion « de la présence, visible ou invisible, d'un Chef (le Christ dans l'Église catholique), (le Commandant en chef dans l'armée) qui aime d'un amour égal tous les membres de la collectivité »[12]. On trouve ici la description d'un processus fondamental de l'organisation sociale des religions : la formation et le maintien d'une triangulation forte entre l'individu, son corps et le corps collectif formé par les croyants. Selon la doctrine catholique de la communion des saints, l'Église est le « corps mystique du Christ ». Pour l'Église, la corporalité, par l'attachement au collectif (faire corps avec l'Église) et par l'expérience sensible individuelle (l'incarnation du Verbe), est fondamentale[13]. Ainsi s'explique notamment la discipline stricte que les autorités ecclésiastiques imposent aux croyants, dans leur vie tant intime que collective. Sans surprise, l'institution de placement de la jeunesse étudiée par Lynn Bruyère conçoit les rapports affectifs et sexuels des jeunes selon un schème familialiste. Conçus comme

[11] Lisa SOWLE CAHILL, « Famille », dans Jean-Yves LACOSTE et Olivier RIAUDEL, éd., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 549-553.

[12] Sigmund FREUD, *Essais de psychanalyse*, traduit de l'allemand par Samuel JANKÉLÉVITCH, Paris, Payot, 1968, p. 83 et s.

[13] Ce n'est évidemment pas propre au catholicisme : Jean-Pierre ALBERT, « Incarnations, désincarnations ce que les religions disent et font du corps », dans *Corps*, vol. 1, 2006, fasc. 1, p. 31-38.

frères et sœurs, les jeunes ne peuvent avoir entre eux que des rapports de fraternité/sororité, sous peine de commettre l'équivalent d'un inceste.

Les structures intermédiaires de l'appareil catholique

L'un des apports des textes de ce livre est d'essayer de saisir les dynamiques de construction des normes familiales en essayant de bien identifier les intervenants. Tout un maillage institutionnel est ainsi dessiné. La culture politique de l'Église catholique, qui repose sur la mise en place de structures intermédiaires [14], s'étend à la gestion de la famille, du couple et de la sexualité. Les articles d'Anne-Sophie Crosetti, Juliette Masquelier et Cécile Vanderpelen-Diagre décrivent un réseau d'organisations de taille « méso » en charge de cette matière pour la Belgique. Comme le montrent l'organigramme et le fonctionnement de ces structures, elles sont très malléables et conçues pour répondre aux besoins et aux attentes d'un public très diversifié. C'est là, évidemment, l'un des effets de l'adaptation de l'Église à la modernité et de la mise en place progressive des mécanismes du pluralisme religieux et politique à l'intérieur même de ses institutions [15]. La littérature sur l'éducation sexuelle catholique exhumée par Laura Di Spurio et Valérie Piette témoigne de cette volonté. Les auteurs de ces textes à vocation pédagogique manifestent en outre un désir très fort de trouver un langage adapté à des publics aux expériences, vécus et cultures très différents. Le travail rédactionnel se veut pastoral, pas théologique. Il a pour vocation de s'intégrer dans le paysage des institutions de prise en charge du corps et de l'âme. Cette constellation d'institutions se veut une alternative, voire une concurrence à l'organigramme de la santé publique, mentale et médicale mis en place peu à peu par l'État.

La stratégie du dialogue à laquelle les pères conciliaires de Vatican II donneront toute sa légitimité est par ailleurs devenue incontournable dans le monde technocratique d'après 1918. Les articles de Lucia Pozzi, Martine Sevegrand et Wannes Dupont relatent la diversité croissante des interlocuteurs des autorités religieuses, des théologiens comme de la hiérarchie ecclésiastique plus préoccupée de pastorale. Les médecins, les juristes, les philosophes, les psychiatres et les psychologues ont un rôle de conseillers en vertu de leur expertise et ils influencent à l'évidence les textes doctrinaux et pastoraux. On voit ainsi que les catholiques participent pleinement à ce que Foucault appelle l'« ère de la technologie du sexe » [16]. Les techniciens n'ont pas remplacé le clergé, ils travaillent main dans la main.

Torsions doctrinales, de l'individu au collectif

Main dans la main ? Ce n'est pas certain. Les sociologues du genre, Éric Fassin et Céline Béraud ont travaillé plus précisément sur les chocs épistémologiques provoqués

---

[14] Jean-Luc Pouthier, « La culture politique démocrate chrétienne », dans Serge Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 303-334.

[15] Annalisa Frisina, « The Making of Religious Pluralism in Italy : Discussing Religious Education from a New Generational Perspective », dans *Social Compass*, vol. 58, 2011, fasc. 2, p. 271-284 ; George Weigel, « Modernity, Pluralism, and Catholicism », dans *Society*, vol. 53, 2016, fasc. 2, p. 163-170 et Micheline Milot, Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

[16] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, *op. cit.*

par la rencontre entre les sciences humaines, les sciences de la nature et la théologie au sujet de la récente polémique sur les études de genre [17]. À les lire, il apparaît que la séculaire antinomie entre la foi et la science n'a rien perdu de sa vigueur. Il est dès lors utile, comme le fait Mary-Anne Case, d'observer avec un œil de juriste la manière dont la Curie romaine tord et entortille droit canon, tradition, lois naturelles et lois de la nature dans ses déclarations et ses encycliques.

L'image de la torsion est sans doute très efficace aussi pour qualifier les trajets et récits de soi individuels des homosexuels catholiques qu'analyse Céline Béraud, ou des animateurs en éducation affective et sexuelle de l'enseignement catholique français étudiés par Gauthier Fradois. On y retrouve les incohérences (apparentes) et l'hétérogénéité des pratiques et des discours mentionnés ci-dessus : elles renvoient à la notion de « bricolage » qui a fait florès dans les sciences de la religion, pour parler des reconfigurations du catholicisme contemporain [18]. L'analyse sociologique fine met au jour un mécanisme complexe qui consiste à réaliser des « transactions internes » comme alternatives aux « dissidences externes » [19].

*

* *

Les articles qu'on lira ici cherchent pour l'essentiel à comprendre les mécanismes profonds qui construisent les représentations familiales, du niveau micro au niveau macro. Des études récentes démontrent que les représentations sont bien sûr le résultat de pressions sociales, qui peuvent être agissantes. Les recherches qui croisent démographie historique et appartenance religieuse constatent une corrélation évidente entre adhésion croyante et fertilité [20]. Comprendre les modalités de la construction et de la diffusion des normes est donc fondamental. La question de leur réception est bien sûr très complexe. Fruit de l'imaginaire, de la tradition, des conjonctures religieuses

[17] Éric FASSIN, « Les « forêts tropicales » du mariage hétérosexuel : Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, hors-série, 2010, p. 201-222 et Céline BÉRAUD, « Les autorités catholiques face à la question du genre », dans Martine GROSS, Sophie NIZARD et Séverine MATHIEU, éd., *Sacrées familles ! Changements familiaux, changements religieux*, Paris, Erès, 2011, p. 229-239.

[18] Notamment : Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001 ; Yves LAMBERT, « New Christianity, Indifference and Diffused Spirituality », dans Hugh MCLEOD et Werner USTORF, dir., *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, University Press, 2003, p. 63-78 et Grace DAVIE, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

[19] Cité dans l'article de Céline BÉRAUD, Jean RÉMY et Paul-André TURCOTTE, « Compromis religieux et transactions sociales dans la sphère catholiques », dans *Social Compass*, vol. 4, 1997, p. 627-640.

[20] Notamment : Martine SEGALEN, « Exploring a Case of Late French Fertility Decline : Two Contrasted Breton Examples », dans John R. GILLIS, Louise A. TILLY et David LEVINE, éd., *The European Experience of Declining Fertility. A Quiet Revolution 1850-1970*, Cambridge, Blackwell, 1992, p. 227-247 ; Marloes SCHOONHEIM, *Mixing Ovaries and Rosaries : Catholic Religion and Reproduction in the Netherlands, 1870-1970*, Bruxelles, Aksant, 2005 et Caroline RUSTHERHOLZ, *Deux enfants c'est déjà pas mal. Famille et fécondité en Suisse (1955-1970)*, Lausanne, Antipodes, 2017.

et politiques, les représentations sont elles-mêmes le résultat d'interprétations constantes. Ainsi, l'allégorie de la Sainte Famille, outre la dévotion et l'histoire de la peinture religieuse, a inspiré trois auteurs majeurs de notre modernité : Engels, Marx et Bourdieu. Les deux premiers l'utilisent pour dénoncer l'idéalisme hégélien [21]. Dans leur pamphlet, ils comparent les conceptions idéalistes de leurs adversaires (les frères Bauer) et leur éloignement de la vie réelle aux discussions stériles des théologiens qui, comme la Sainte Famille, touchent plus le ciel que la terre. Quant à Bourdieu, il s'empare du thème pour décrire le fonctionnement de l'épiscopat français dans un article célèbre écrit avec Monique de Saint-Martin. L'allégorie est alors une métaphore pour analyser la position complexe d'un corps ecclésiastique déchiré entre champ politique et champ théologique [22]. Inventée, imaginée ou désirée, la Sainte Famille n'a décidément pas fini de faire parler d'elle.

[21] Friedrich Engels et Karl Marx, *La Sainte famille ou Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, traduit par Erna Cogniot, présenté et annoté par Nicole Meunier et Gilbert Badia, Paris, Les Éditions sociales, 1969 [1845].

[22] Pierre Bourdieu et Monique de Saint-Martin, « La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 44, 1982, fasc. 1, p. 2-53.

Lois de Dieu, lois des hommes

Sexualité, mariage et procréation Discours et pratiques dans l'Église médiévale (XIIIe-XVe siècles)

Véronique BEAULANDE-BARRAUD

Sous ce titre très (trop) ambitieux, cet article tente de présenter une synthèse de la doctrine romaine telle qu'elle est quasiment fixée à partir du XIIIe siècle, et de la mettre en perspective avec les éléments donnés par des sources de la pratique, nécessairement lacunaires et biaisées[1]. Il ne s'agit donc pas de retracer l'histoire doctrinale du mariage et de la sexualité au cours du haut Moyen Âge, mais d'aborder le sujet à partir du moment où la sacramentalisation du mariage est sinon acquise, du moins défendue par une partie importante des théologiens et canonistes, au XIIe siècle, avant d'être entérinée au IVe concile de Latran de 1215. Dans la mesure du possible, le propos est orienté vers la question du lien entre mariage, sexualité et procréation, en l'abordant notamment du point de vue des canonistes et des juges ecclésiastiques. L'Église médiévale est en effet vue, à juste titre, comme le creuset de la famille catholique contemporaine. Mais cette construction n'a rien de linéaire ni d'univoque, ni dans l'établissement progressif d'une norme défendue par le magistère, au prix de la contrainte judiciaire éventuellement, ni dans l'appropriation de cette norme par les hommes et les femmes de la fin du Moyen Âge. La définition même du mariage sacramentel par le consentement des époux a posé un certain nombre de difficultés concrètes quand il s'est agi de penser le lien entre sexualité et mariage. De même, la place de la procréation dans et hors du mariage a suscité discussions et adaptations aux réalités sociales. Enfin, les archives judiciaires principalement permettent d'éclairer les difficultés de l'Église à obtenir du corps social des comportements en adéquation

[1] Elles le sont d'autant plus dans cet article qu'elles sont issues d'un seul fonds d'archives, celui de l'officialité épiscopale de Châlons-en-Champagne conservé aux Archives départementales de la Marne. Leur approche a donc valeur exemplaire plus que générale.

avec ce modèle matrimonial et familial et ses propres capacités de réponse à ces comportements.

La théorie consensualiste et la question de la sexualité

On peut considérer que la définition du mariage sacramentel par le consentement mutuel des époux est l'œuvre du théologien parisien Pierre Lombard (1110-1160) dans les *Quatre livres de sentences*, qui forment le manuel de base des études de théologie jusqu'à la fin du Moyen Âge. Ce principe est développé par Thomas d'Aquin, qui insiste notamment sur le fait que ce sont bien les époux eux-mêmes, en prononçant des *verba de presenti* qui expriment leur engagement mutuel, qui se donnent le sacrement de mariage, qui crée un lien indissoluble entre eux [2]. Le canoniste Gratien, contemporain de Pierre Lombard, considérait, à l'inverse, que la *copula* était nécessaire pour lier le mariage et le rendre indissoluble. Une bonne partie des débats porte en effet sur cette question, l'Église interdisant la répudiation et le remariage du vivant du premier époux depuis les conciles mérovingiens. Pierre Lombard défendant le consentement comme moment du lien théorise également la distinction entre les « fiançailles », *matrimonium per verba de futuro*, promesses qui peuvent être rompues, et le mariage proprement dit, *matrimonium par verba de presenti.* La décrétale *Licet* d'Alexandre III (1150-1181) entérine le principe consensualiste, en considérant que si le consentement a été formulé expressément au présent, devant un témoin idoine, même s'il n'y a pas de relation sexuelle par la suite, les époux ne peuvent se séparer et épouser une autre personne [3]. Latran IV au c. 51 interdit le mariage clandestin, ce qui est un moyen d'assurer le respect du principe consensualiste [4]. La précision sur les conditions concrètes de l'échange de paroles est là pour pouvoir apporter des preuves du mariage, mais ces conditions ne sont pas nécessaires : le mariage clandestin est illicite mais valide [5].

Cette théorie a posé des difficultés pratiques et théoriques. D'une part, la pratique du mariage public a mis longtemps à s'imposer ; de l'autre, la *copula carnalis* comme expression normale du lien matrimonial reste essentielle – l'idée associée que le mariage est un remède contre la concupiscence est défendue tout au long du Moyen

---

[2] Sur l'histoire du mariage dans l'Église latine, voir Jean DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Église (1140-1314)*, Paris, Librairie du recueil Sirey, 1933, et Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident, les mœurs et le droit*, Paris, Le Cerf, 1987.

[3] *Liber extra* 4, 4, 3.

[4] Pour une traduction française des actes du IVe concile de Latran, on peut se référer à Raymonde FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV. 1123, 1139, 1179 et 1215. Histoire des conciles œcuméniques*, t. VI, Paris, Fayard, 2007 [1re éd. 1965], ici p. 372 pour le c. 51.

[5] Sur le mariage clandestin, le travail de référence est celui de Carole AVIGNON, encore inédit : *L'Église et les infractions au lien matrimonial : mariages clandestins et clandestinité. Théories, pratiques et discours. France du Nord-Ouest. Du XIIe siècle au milieu du XVIe siècle*, thèse de doctorat, Université de Paris Est, 2008. Voir Carole AVIGNON, « Marché matrimonial clandestin et officines de clandestinité à la fin du Moyen Âge : l'exemple du diocèse de Rouen », dans *Revue historique*, vol. 3, 2010, fasc. 655, p. 515-549 (www.cairn.info/revue-historique-2010-3-page-515.htm. DOI : 10.3917/rhis.103.0515).

Âge[6]. L'acte sexuel hors mariage, la fornication, est dans le champ du péché, même si l'acte sexuel dans le mariage reste entaché par le péché, sa dimension bonne est affirmée par de nombreux auteurs, l'amour des époux, exprimé dans l'étreinte, étant indispensable au mariage[7]. Parallèlement, force est aux théoriciens de constater que le mariage en deux étapes (*verba de futura* puis *verba de presenti*) n'est pas pratiqué par tous et que les relations sexuelles hors mariage, si on s'en tient à la stricte théorie lombardienne, ne sont pas rares. La définition du *matrimonium praesumptum* répond à cette réalité socio-culturelle : Innocent III affirme que la *copula carnalis* après des « paroles de futur » vaut présomption de consentement de présent, et donc mariage[8].

Dernier élément de complexité, si le mariage est conclu par le libre consentement des époux indépendamment de leur union charnelle, l'absence de celle-ci – non pas par accord mutuel des époux, mais par impuissance de l'un d'eux – remet-elle en cause le lien matrimonial ? En quelques mots, disons que l'Église a tranché en faveur de la nullité du lien en ce cas. Pierre Lombard ne considérait le mariage nul qu'en cas d'ignorance d'un ou des deux époux – on peut considérer qu'il y a alors défaut de consentement. La question est suffisamment importante pour qu'un titre entier du livre des décrétales de Grégoire IX sur le mariage y soit consacré[9] ; tous les textes rassemblés considèrent que la nullité doit être admise si un des époux la demande. Une décrétale de Lucius III affirme en revanche que si le mariage a été contracté sciemment, il ne doit pas être rompu, ou plus exactement la séparation ne peut pas être imposée par l'Église, ce qui suppose que l'impuissance n'entraîne pas absolument la nullité[10]. L'ambiguïté est manifeste, et le pape considère par ailleurs ce cas comme non crédible[11].

Rappelons enfin, si besoin est, que le mariage est indissoluble[12] et qu'il doit respecter les interdits fixés par l'Église de parenté charnelle et spirituelle et d'affinité[13].

---

[6] Voir l'article synthétique « Mariage » de Jacques Poumarède dans Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, dir., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2006 [1re éd. 2002], p. 881-883 et les ouvrages cités à la note 1.

[7] L'*affectio maritalis* s'exprime par des gestes et des paroles échangés au sein du couple.

[8] *Liber extra* 4, 1, 30.

[9] *Liber extra* 5, 15. Le chapitre compte sept décrétales, ce qui en fait cependant un des plus brefs du *Liber extra*.

[10] Contrairement à l'empêchement de consanguinité ou parenté spirituelle.

[11] X 4, 15, 4. Le pape traite du sujet *licet incredibile vidatur quod aliquis cum talibus contrahat matrimonium*, « quoi qu'il soit incroyable qu'on voie quelqu'un contracter mariage avec de telles personnes ».

[12] Innocent III affirme que s'il y a *verba de presenti* devant l'Église puis *copula carnalis*, mais que ce mariage a été précédé d'un *matrimonium praesumptum* dans les conditions évoquées précédemment, le second mariage est nul et les époux du premier doivent reprendre la vie commune (*Liber extra* 4, 1, 30). En revanche, le mariage *per verba de presenti*, même non consommé, prime sur un *matrimonium praesumptum* qui lui serait postérieur (*Liber extra* 4, 1, 31). Les nuances exprimées dans les décrétales attestent de la dimension très concrète de la réflexion canonique.

[13] Depuis le concile de Latran IV, les empêchements de parenté charnelle et spirituelle interdisent les unions entre parents jusqu'au 4e degré canonique, reprenant le comput germanique par génération. Le concile a, par ailleurs, limité l'empêchement d'affinité au

Mariage, sexualité, procréation : du droit et du péché

Le lien entre mariage et procréation est plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord. Selon l'héritage patristique, la procréation est l'une des fins du mariage. Plusieurs problèmes se posent cependant.

Le premier est celui du mariage stérile. La pratique de la répudiation dans la noblesse médiévale découle entre autres de la nécessité pour l'homme d'avoir des héritiers légitimes. L'Église, dans son cheminement vers la sacramentalisation du mariage – qui est aussi une forme de légitimation de l'acte sexuel –, va s'opposer frontalement à cette pratique. La stérilité d'une union n'est pas une cause de nullité et n'autorise donc jamais le divorce, et encore moins le remariage. On trouve là un autre signe que c'est bien le consentement qui peut être exprimé par la *copula carnalis*, qui fait le mariage, et non la procréation, laquelle n'en est qu'une conséquence possible et souhaitable.

La situation des enfants nés hors mariage pose un deuxième problème. La légitimité est fondée sur le mariage. En théorie, dans toute autre situation, l'enfant est illégitime ; cela le prive de certains droits, à l'héritage, à la prêtrise. Des actions en « possession de filiation » sont possibles et permettent la reconnaissance du lien entre les parents et l'enfant, et l'accès de celui-ci aux droits liés à la filiation [14]. La question du nom et celle des soins donnés à l'enfant sont mises en avant dans ces procédures, qui témoignent en miroir d'une famille idéale où les parents prennent soin des enfants [15].

Dernière question soulevée : la limitation des naissances. Celle-ci se pose dans et hors mariage : en effet, les pratiques abortives comme les relations sexuelles « contre nature » (c'est-à-dire qui empêchent la conception) sont interdites indépendamment du cadre légitime ou non de l'union des partenaires. Mais la notion d'interdiction s'avère en fait très insuffisante pour exprimer la manière dont les médiévaux ont envisagé cette question. C'est de l'ordre du péché, cela du moins semble faire l'unanimité. Mais la gravité du péché et sa qualification éventuelle comme crime, en revanche, sont sujets de débat. Un article de Jean-Louis Flandrin paru en 1969 dans les *Annales* ouvrait toute une série de pistes, certaines explorées depuis, d'autres encore en friche [16]. Les sources normatives qui donnent des éléments d'analyse sont essentiellement les statuts synodaux et surtout les manuels destinés aux confesseurs. Je n'aborderai ici que la question de l'avortement, comme exemple de la complexité

1er degré. Je ne développe pas ces points qui n'ont pas de conséquence directe sur le lien entre mariage, sexualité et procréation.

[14] L'importance des naissances hors mariage apparaît aussi dans les registres de la Pénitencerie apostolique, qui comprennent de nombreuses suppliques demandant une dispense pour naissance illégitime ((Ludwig Schmugge, *Päpstliche Dispense von der unehelichen Geburt im Spätmittelalter*, Zurich, Artemis & Winkler, 1995).

[15] Cette question est traitée magistralement dans l'ouvrage de Florence Demoulin-Auzary, *Les actions d'état en droit romano-canonique : mariage et filiation (xiie-xve siècles)*, Paris, LGDJ, 2004.

[16] Jean-Louis Flandrin, « Contraception, mariage et relations amoureuses en Occident », dans *Annales. Économie, société, civilisation*, vol. 24, 1969, fasc. 6, p. 1370-1390.

de la pensée de la fin du Moyen Âge sur ces questions, à partir de son traitement par l'archevêque de Florence Antonin dans son *Confessionale*[17].

L'avortement est une forme spécifique de l'homicide ; c'est donc dans tous les cas un péché grave. Selon Antonin, en cas de succès de la manœuvre abortive et si le fœtus était formé, il est trop grave pour pouvoir être absous par un simple prêtre et doit être traité par l'évêque. Mais ces précisions supposent que l'avortement non réussi, ou l'avortement précoce, rentrent dans la catégorie des péchés « ordinaires »[18]. Antonin précise cependant que dans certains diocèses, l'avortement est toujours un péché réservé à l'évêque et peut être passible d'excommunication. La question de la criminalisation de l'avortement n'est donc pas traitée de manière univoque, ce dont sont bien conscients juristes et prélats de la fin du Moyen Âge.

La place de tel ou tel acte dans la hiérarchie des péchés, voire au sein des crimes jugés par les tribunaux ecclésiastiques, n'est donc pas facile à établir : il n'existe pas de texte juridique émanant du magistère qui trancherait sur ce point, et chaque auteur, théologien, prédicateur, juriste, défend d'abord sa propre position. L'arbitraire du confesseur et du juge peut ensuite s'exercer à plein. Ainsi, Bernardin de Sienne en 1427 met sur le même plan les femmes ayant des pratiques contraceptives, les auteur.e.s d'un avortement et les sodomites. Mais cette position rigoriste n'est plus partagée par tous les auteurs, et Antonin de Florence notamment, déjà cité, envisage la limitation volontaire des naissances en cas de pauvreté ; Pierre de la Palud parle expressément du *coïtus interruptus* comme légitime si l'époux ne peut nourrir plus d'enfants[19].

Les pratiques sexuelles médiévales à l'aune des archives judiciaires

Il faut attendre le XVe siècle pour pouvoir lire des archives issues des officialités, qui éclairent en partie les questions qui nous intéressent. En partie seulement, comme toutes les archives judiciaires, qui laissent de côté tout ce qui ne relève pas du champ judiciaire, d'une part, et dans ce champ, tout ce qui n'arrive jamais aux oreilles des juges, de l'autre. Heureusement pour l'historien, les infractions aux normes matrimoniales sont criminalisées par le Moyen Âge et sont de la compétence du juge

---

[17] Sur les pratiques sexuelles « contre-nature », voir notamment Jacques CHIFFOLEAU, « *Contra naturam.* Une approche casuistique de la nature aux XIIIe-XIVe siècles », dans *Il Teatro della natura. The Theatre of the Nature*, Turnhout, Brepols, 1996, p. 265-312. Le *Confessionale* d'Antonin de Florence, rédigé au milieu du XVe siècle (Antonin DE FLORENCE, *Confessionale*, Venise, 1483), est un manuel à destination des confesseurs qui a connu une très grande diffusion manuscrite et imprimée dans tout l'Occident. Il synthétise nombre d'ouvrages antérieurs.

[18] Antonin DE FLORENCE, *Confessionale*, fol. 34. Sur le statut de l'embryon au Moyen Âge, voir Maaike VAN DER LUG, « L'animation de l'embryon humain et le statut de l'enfant à naître dans la pensée médiévale », dans Luc BRISSON, Marie-Hélène CONGOURDEAU et Jean-Luc SOLÈRE, dir., *L'embryon, formation et animation, antiquité grecque et latine, tradition hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008, p. 234-254.

[19] Exemples cités dans Didier LETT, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ve-XVe siècle*, Paris, Hachette, 2000, p. 185.

ecclésiastique, l'official. On aperçoit donc la manière dont les questions évoquées auparavant se posent très concrètement pour les fidèles [20].

Premier élément, le mariage n'a jamais été le seul cadre des relations sexuelles ; la sexualité hors mariage existe et ne provoque d'ordinaire pas de répression forte de la part de l'Église. Le crime de fornication est rarement jugé et quand il l'est, il est puni d'une amende modeste. Le concubinage est plus problématique : il est condamné avec fermeté lorsqu'il résulte d'une impossibilité de se marier, en cas de mariage préexistant notamment [21]. Mais d'une part, ces cas attestent de la difficulté de l'Église à faire respecter les principes qu'elle a édictés – et certains concubinages de ce type durent des années avant de parvenir aux oreilles d'un juge d'Église, signe qu'ils sont sans doute tolérés par une partie du corps social [22] ; d'autre part, le concubinage sans facteur canonique d'explication existe aussi et ne semble pas puni sévèrement par les cours ecclésiastiques [23].

Deuxième élément, lié au précédent sur l'existence d'une sexualité hors mariage, la plupart des procès portés devant les officialités au XVe siècle sont des procès *super clandestinis* qui visent en fait à obtenir la reconnaissance de fiançailles [24]. Si ce sont en majorité mais non exclusivement les jeunes filles qui les portent (on a des exemples de procès portés par de jeunes hommes) [25], il convient de noter que toutes les jeunes filles, même enceintes, ne sont pas toujours soucieuses de contraindre leur séducteur au mariage : certaines demandent une dot et les frais d'entretien de l'enfant et ne semblent pas craindre de ne pas trouver d'époux [26]. La défloration est indéniablement un facteur

---

[20] Les exemples donnés sont pour la plupart issus des Archives départementales de la Marne (ADM), dans le fonds de l'officialité épiscopale de Châlons-en-Champagne.

[21] Par exemple, André Noiret vivant avec une concubine depuis seize ans alors qu'il est marié est condamné à six mois de prison, peine lourde dans l'arsenal pénal des officialités (ADM, G 921, fol. 109-109v (1474)). En 1502, le promoteur de l'officialité de Châlons réclame 50 l.t. d'amende et une peine de prison contre un homme vivant en concubinage adultère depuis deux ans (ADM, G 923, fol. 31v.) Lorsqu'il y a mariage (illégal et invalide) avec le/la concubin.e, peines de prison et de pilori sont associées (Sarah McDougall, *Bigamy and Christian Identity in Late Medieval Champagne*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012).

[22] Le cas d'André Noiret cité à la note 21 l'atteste : il vit avec sa compagne pendant seize ans et en a sept enfants vivants à la date de son procès.

[23] Un boucher de Châlons est condamné à 40 s.t. d'amende en 1430-1431 (ADM, G 895, fol. 9v) ; devant l'officialité de Troyes un couple de concubins paye 20 s.t. (l'homme) et 10 s.t. (la femme) (Archives départementales de l'Aube, G 4172, fol. 136v ; 1440-1441). L'official de Troyes prononce beaucoup plus de monitions (des injonctions à se séparer assorties d'une menace de lourde peine) que de condamnations effectives.

[24] Voir Carole Avignon, *L'Église et les infractions au lien matrimonial*, *op. cit.*, notamment p. 340-420 et Véronique Beaulande-Barraud, « Fiançailles et mariage dans le diocèse de Châlons au XVe siècle : l'engagement et sa rupture », dans Françoise Laurent, éd., *Serment, promesse et engagement : rituels et modalités au Moyen Âge*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2008, p. 381-392.

[25] Ce qui peut être interprété de deux manières contradictoires : soit on y voit le signe d'une liberté féminine de fait, soit au contraire on perçoit derrière la pression familiale ayant poussé à une rupture ; les deux existent sans doute.

[26] En 1508, Ponsard Charlet est ainsi cité par l'official de Châlons « en cause de mariage ou de dot » contre Marguerite, fille de feu Pierre Hoquet. La femme obtient le versement de

aggravant à la fornication ; la jeune femme (enceinte parfois, mais pas toujours) doit prouver sa bonne *fama* et l'existence de promesses, ou du moins prouver qu'elle a de bonne foi considéré qu'elles existaient [27]. Reste que si l'on en croit la hiérarchie des peines, ces délits semblent d'importance assez modeste – contrairement à l'inceste et au viol [28]. Dans le même ordre d'idées, l'adultère donne lieu à des amendes assez faibles aussi (20 sous environ) et semble puni plus équitablement (pour les hommes comme pour les femmes) et plus légèrement par l'Église que par les juridictions temporelles [29].

La perception de la procréation et de ses conséquences peut être éclairée également. La grossesse est un argument de poids pour une jeune fille délaissée par son fiancé, mais non décisif et la variété des décisions judiciaires est manifeste. Humbert Benoît reconnaît être le père des enfants de sa servante mais nie absolument toute promesse de mariage à son égard [30]. La prise en charge de l'enfant semble dans certains cas un moyen d'échapper au mariage : Jean Despinau, à qui Laurence, veuve Herbin, demande le mariage après des promesses prononcées quatre ans plus tôt et suivies d'une fréquentation sexuelle manifestement régulière, nie avoir promis mais précise qu'il subvient aux besoins des deux enfants, y compris le second qui n'est peut-être pas de lui ; il donne de plus 100 s.t. à la veuve pour clore le procès [31]. L'official n'exige pas le mariage.

La présence d'enfants peut cependant être décisive dans la définition d'un « mariage de fait » comme celui qui unit Jennete Gérard et Thevenin Seigne ; la sentence précise que les enfants sont ainsi légitimés et que les fiançailles de Jennete

---

4 sous d'or et l'autorisation d'épouser un autre homme (ADM, G 924, fol. 11).

[27] Marguerite, fille de Jaquet Bourcier, obtient ainsi 8 l. de dot de la part de l'homme qui l'a déflorée après lui avoir promis le mariage. Ce dernier a nié les promesses mais sa condamnation (la dot est assortie d'une lourde amende de 100 s.t. envers l'officialité) atteste que Marguerite a prouvé sa bonne foi (ADM, G 924, fol. 44 (1508)). À l'inverse, Jean Royer se défend de la demande de mariage de Marguerite, fille de Person Bechu, en 1503 devant la même cour, en arguant qu'elle a été connue auparavant par un autre homme, ce que la jeune femme finit par avouer, mais on ignore la fin de l'affaire (ADM, G 923, fol. 72).

[28] La condamnation pour viol est rare mais existe. Inceste comme viol sont punis d'amendes de plusieurs livres ou d'une peine de prison de plusieurs mois, ce qui à l'aune des peines prononcées par l'officialité est assez lourd. Michel Cosson, prêtre coupable d'avoir violé une de ses paroissiennes, est condamné à six mois de prison ou une amende de 20 écus d'or (réduite à 15, mais la somme reste une des plus lourdes exigée par l'official) (ADM, G 925, fol. 86v (1510)). L'état sacerdotal du coupable et le lien spirituel avec la victime aggravent encore le crime.

[29] En 1503, Guillemot le Blanc est condamné à 60 s.t. d'amende par l'official de Châlons, mais il a récidivé après avoir été averti plusieurs fois par le juge (ADM, G 923, fol. 115). Sur la condamnation de l'adultère par les justices temporelles, voir Jean-Marie CARBASSE, « *Currant nudi* : la répression de l'adultère dans le Midi médiéval (XIIe-XVe siècles) », dans Jacques POUMARÈDE et Jean-Paul ROYER, éd., *Droit, histoire et sexualité*, Toulouse, Publications de l'Espace juridique, 1987, p. 83-102.

[30] ADM, G 921, fol. 140v.

[31] ADM, G 921, fol. 136v.

avec un autre sont cassées[32]. Une affaire jugée par l'officialité de Tournai et appelée à Reims atteste cependant que le principe du mariage par consentement « de présent » reste ferme, fût-ce aux dépens des enfants[33] : Jacques et Catherine Vandale se sont mariés *per verba de presenti*, formule attestant d'un engagement de mariage plein et entier. Catherine refuse cependant de concrétiser cet engagement, arguant qu'elle s'est mariée clandestinement après des fiançailles *in manibus presbyteris* avec un certain Jacques de Muelenare, qui l'a déflorée et lui a donné un enfant, tout ceci après l'engagement en parole avec Jacques Vandale. Mais conformément à la décrétale d'Innocent III déjà citée[34], l'officialité exige la solennisation de ce premier mariage avec Jacques Vandale et déclare nulle l'union avec Jacques de Muelenare. L'affaire est l'exemple même du principe consensualiste ; on ignore ce qu'il est advenu de l'enfant illégitime de Catherine.

Troisième point, l'indissolubilité du mariage pose problème, en dehors même de la volonté éventuelle de se remarier. Régulièrement, les officiaux citent à comparaître des époux séparés, sans qu'il soit fait mention d'un concubinage avec une tierce personne. Ainsi Jean Gasteboys et sa femme « ont été cités parce qu'ils vivent séparément. Il leur est enjoint, sous peine d'excommunication, de se traiter avec affection maritale »[35]. Les « séparations simples », sans nouvelle union, ont plusieurs motivations. La plus fréquente est manifestement la « sévérité », *severitas*, c'est-à-dire la violence masculine sur les épouses. Ce sont plus souvent les femmes que les hommes que l'official doit contraindre de rejoindre le domicile conjugal, contrainte associée à un avertissement du mari. Ainsi, Jeanne, femme de Pierre du Pré, refuse en 1528 de retourner avec son mari ; elle est brièvement emprisonnée suite à ce refus et l'ordre lui en est réitéré avec menace d'excommunication, d'amende et d'emprisonnement envers son mari s'il la maltraite[36]. Les cas de séparation reconnue, sans annulation de mariage et donc sans autorisation de se remarier, sont exceptionnelles et causées en général par des violences de l'époux. Un cas cependant l'est pour adultère, celui-ci étant incestueux : en 1503, Marguerite, femme de Jacques Salmon, obtient la séparation de corps et de biens, son époux ayant eu des relations charnelles avec sa servante, dont il a des enfants, et alors que ladite servante est la sœur de Marguerite[37]. Les enfants ne sont mentionnés que comme « conséquence » du péché, on ignore tout de leur sort : c'est une caractéristique de ce type de sources.

Ce dernier exemple montre que le juge peut limiter ou rompre la relation matrimoniale pour des raisons morales. De la même manière, en 1512, il est interdit à Gérard Lambert de solliciter sa femme quant au devoir conjugal ; il n'y a cependant pas de séparation de corps ni de biens[38]. Cette interdiction est la suite en fait d'une autre séparation, manifestement acceptée par l'official. Au printemps de 1511, Gérard

32 ADM, G 921, fol. 34, 1472.
33 ADM, dépôt de Reims, 2 G 1768, fol. 104-104v, 1499.
34 Voir note 11.
35 ADM, G 921, fol. 93v, 1473
36 ADM, G 964, fol. 48, 89, 90v.
37 ADM, G 923, fol. 104v-105 pour la sentence.
38 ADM, G 926, fol. 60v, 1512.

Olivier et son épouse Jeanne avaient été cités par l'official *in causa divorcii*[39]. Classiquement, l'official prononce une interdiction de s'injurier et de procéder à des voies de fait. La formulation des étapes de procédure suivantes atteste que, pour une fois, c'est l'homme qui a demandé la séparation. L'explication est donnée après que le divorce a été prononcé ; Jeanne est en effet enceinte des œuvres de son père, Gérard Lambert, dont elle affirme qu'il l'a déflorée[40]. Le mariage avec Gérard Olivier a donc eu lieu après l'inceste. Gérard Lambert est condamné à huit mois de prison ou 10 écus[41] ; excommunié de fait, il doit obtenir son absolution du pénitencier ; on lui interdit de fréquenter sa fille dont il doit en revanche soutenir les frais de grossesse ; enfin on lui interdit paradoxalement tant de solliciter son épouse, que de se refuser à elle si elle demande le devoir conjugal[42]. Cette affaire révèle les ambiguïtés de la position de l'Église sur le mariage ; l'inceste est un crime énorme, surtout au premier degré de parenté. Mais il n'annule aucun des deux mariages, ni celui des parents de Jeanne, dont l'official envisage qu'il peut se poursuivre y compris dans sa dimension charnelle, ni celui de Jeanne, séparée de son époux sans autorisation de se remarier[43]. La précision du fait que Gérard Lambert doit rendre le devoir conjugal à son épouse si celle-ci le souhaite atteste que l'acte sexuel est partie intégrante de la vie conjugale aux yeux de l'Eglise ; quand l'official demande à un couple de vivre *ut veri conjuges*, cela comprend cette dimension charnelle. Jeanne, femme d'Ambroise Guibert – qui a été contrainte de l'épouser par l'official – demande la séparation parce qu'il refuse de la connaître[44]. À l'inverse, un couple dont l'official a déclaré le mariage nul pour cause d'affinité, accusé d'être allé contre l'interdiction de se fréquenter, est disculpé après avoir expliqué qu'il n'a fait que boire et manger ensemble[45].

La question de la procréation, ou plus exactement de sa limitation, est la plus difficile à traiter hors des sources normatives évoquées précédemment. En effet,

---

39 ADM, G 925, fol. 187, 1511.

40 ADM, G 926, fol. 60.

41 La peine de prison, d'un an à l'origine, a été réduite ; l'alternative entre prison et amende est courante devant les officialités. Voir Véronique Beaulande-Barraud, « Au pain de douleur et à l'eau de tristesse : prison pénale, prison pénitentielle dans les sentences d'officialité à la fin du Moyen Âge », dans Isabelle Heullant-Donat, Julie Claustre et Élisabeth Lusset, dir., *Enfermements. Le cloître et la prison (ve-xviiie siècles), Actes du colloque de Troyes, Bar-sur-Aube, Clairvaux, 22-24 octobre 2009*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 289-303.

42 ADM, G 925, fol. 60v.

43 Ce dernier point n'est pas tout à fait certain. Mais la cause de nullité serait difficile à établir. En 1510, Étienne Lohyer, coupable d'adultère incestueux avec la fille de sa femme, enceinte, est condamné à un an de prison et l'official lui interdit de demander le devoir conjugal à son épouse et de se remarier après le décès de celle-ci, mais le mariage n'est pas mis en cause (ADM, G 925, fol. 129v).

44 ADM, G 927, fol. 97. L'obligation de mariage est prononcée au fol. 26v. L'affaire court d'août 1516 à janvier 1517 et reste inachevée.

45 ADM, G 925, fol. 31, 33 et 53v (1510). Le fait d'avoir des relations sexuelles régulières est un élément-clef des procédures de reconnaissance de l'état d'époux / épouse (Florence Demoulin-Auzary, *Les actions d'état*, *op. cit.*, p. 218-223). Les archives des officialités comprennent également des procédures de reconnaissance de nullité pour impuissance : exemple dans le diocèse de Châlons en 1473 (ADM, G 921, fol. 90).

pratiques « contre-nature » et abortives n'apparaissent que très peu dans les archives judiciaires. On touche là à la limite de la documentation. Les mentions sont éparses, dans le temps comme dans l'espace, et concernent des situations généralement exceptionnelles. Innocent III traite ainsi du cas d'un chartreux qui a provoqué l'avortement de sa maîtresse, en serrant trop fort la ceinture de celle-ci, par jeu argumente-t-il. Le moine a soumis l'affaire au pape parce qu'il craint d'encourir l'irrégularité pour avoir célébré après cet événement : si l'avortement est un homicide, le moine encourt cette peine canonique. Le pape répond que si l'enfant n'était pas « animé », le prêtre peut célébrer, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas homicide [46]. Cet exemple suscite plusieurs remarques : l'avortement était sans doute pratiqué, mais il est bien perçu comme un péché grave, au moins au sein du clergé, et plaider l'accident semble nécessaire [47] ; enfin la question du statut du fœtus est ambiguë, autour des notions de « formation » ou d'« animation » : l'exemple cité ici pour le XIIIe siècle rejoint les propos d'Antonin de Florence deux siècles plus tard.

Devant l'officialité de Châlons dans les années 1470, une certaine Jeannette est jugée car elle « a dit publiquement que Colette, fille de Perrinet Le Poullain, avait eu un enfant dont elle a avorté en portant des herbes » [48]. L'accusée se rétracte aussitôt sous serment, mais l'official demande une enquête – dont nous ignorons les résultats. L'affaire manifeste que certaines pratiques abortives étaient connues, même si l'ampleur de leur utilisation reste inconnue.

En guise de conclusion, je voudrais mentionner les remarques du théologien Jean Gerson. La plupart des péchés-crimes que j'ai évoqués – l'adultère, les pratiques « contre-nature », l'avortement – sont des péchés graves, faisant partie de ce que le droit canonique appelle des « cas réservés », c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être absous par le prêtre de paroisse ou le confesseur habituel, mais uniquement par l'évêque ou son représentant (le pénitencier). Gerson, pourtant peu susceptible d'être accusé de laxisme moral, s'en inquiétait, estimant notamment que ces péchés devaient être du ressort du confesseur ordinaire, afin que leurs auteurs, et notamment les femmes, ne craignent pas de devoir s'absenter pour aller se confesser au supérieur, au risque de provoquer des soupçons sur elles (et, pensant à l'adultère, il s'inquiète pour la vie même des femmes) [49]. Dans le cas de l'avortement et de l'infanticide, il plaide pour une pénitence privée, secrète, au lieu des pénitences publiques que certains imposent, qui ajoutent à la peine et à la honte déjà ressenties le déshonneur public. Il témoigne d'un réel intérêt pour les conséquences très concrètes sur les fidèles, de la manière

---

[46] Cité par Françoise DURAND, « Innocent III entre justice et miséricorde », dans Catherine VINCENT, dir., *Justice et Miséricorde. Discours et pratiques dans l'Occident médiéval*, Limoges, Pulim, 2015, p. 93-117, ici p. 109.

[47] On voit là un effet de la « morale de l'intention » qui caractérise le traitement du péché comme du crime : l'aspect accidentel est régulièrement cité en justice pour atténuer la gravité d'un acte, voire le faire passer du champ du crime à celui du seul péché.

[48] « … *publicavit quod Colleta, filia Perrineti Le Poullain, habuerat infantem quem per portum herbarum abortuum fecit* » (ADM, G 921, fol. 111).

[49] Je me permets de renvoyer à Véronique BEAULANDE-BARRAUD, « Jean Gerson et les cas réservés : un enjeu ecclésiologique et pastoral », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 100, 2014, fasc. 245, p. 301-318.

qu'a l'Église de traiter ces questions. Grand théologien s'il en est, Gerson ne se place pas sur le plan doctrinal mais pastoral, comme on le dira quelques siècles plus tard dans de tout autres circonstances et sur de tout autres questions. Sur les questions matrimoniales et sexuelles, cette tension caractérise l'histoire médiévale de l'Église.

La « Sainte Famille » inexistante ? Le mariage selon le concile de Trente (1563) et à l'époque des Réformes

Monique WEIS

La « Sainte Famille » n'existe pas à l'époque moderne, certainement pas au siècle des Réformes et du concile de Trente. Je veux parler de la construction mythique autour de l'idéal de la famille chrétienne et de ses valeurs, normes et interdits. Celle-ci a surtout fait les beaux jours du catholicisme à partir du XIXe siècle et, moyennant quelques adaptations, jusqu'à aujourd'hui. Il faut garder ce constat historique à l'esprit, afin d'éviter les anachronismes et donc les erreurs d'appréciation. Qu'il ne nous empêche néanmoins pas d'interroger les apports du XVIe siècle à l'émergence de nouvelles manières de concevoir et de célébrer la famille.

Au XVIe siècle, comme pendant les siècles suivants, la notion de « Sainte Famille » renvoie avant tout à un thème iconographique fort répandu. Les artistes peintres, et non des moindres, l'apprécient, peut-être parce qu'il permet d'introduire une composante affective interpersonnelle dans l'art sacré. La Renaissance italienne, le maniérisme et le baroque ont donné naissance à des chefs-d'œuvre relevant de ce genre assez peu codifié. Beaucoup représentent le trio familial de base : une jeune Marie, un Joseph plus âgé et parfois très vieux, et l'enfant Jésus d'âge variable. Parfois, des invités plus ou moins attendus se joignent à la famille nucléaire : saint Jean-Baptiste, le cousin aîné et l'annonciateur du Christ, sainte Élisabeth, la tante bienveillante, sainte Anne, la grand-mère maternelle qui symbolise la transmission intergénérationnelle, d'autres saints, ou encore un agneau, symbole de la Passion, un chien symbole de la fidélité, voire, comme chez Rubens, un perroquet, symbole de la conception virginale par la parole [1].

[1] Pierre Paul RUBENS, *La Sainte Famille*, dite *Vierge au perroquet*, huile sur bois, ca. 1614, Musées royaux des Beaux-Arts à Anvers, n° 312.

Si cette famille bien particulière appelée « Sainte Famille » est très présente dans la peinture religieuse à l'époque moderne, la famille tout court, celle qui offre un cadre de vie commune, de solidarité mutuelle, de reconnaissance sociale et de reproduction biologique, reste pour ainsi dire absente du discours théologique et normatif de l'Église romaine aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Ainsi, le concile de Trente (1545-1563), qui rappelle et redéfinit l'essentiel de la doctrine catholique face aux innovations proposées par les réformateurs protestants, n'aborde pas le sujet, du moins pas de manière directe.

Au vu des caractéristiques de la vie familiale sous l'ancien régime, ce serait d'ailleurs un anachronisme flagrant d'en attendre des déclarations solennelles sur la bonne famille chrétienne, bref sur la « Sainte Famille » au sens élargi du terme. Beaucoup de travaux inspirés par l'anthropologie historique montrent en effet que la famille typique de l'époque moderne ne ressemblait en rien à la famille nucléaire qui structure les sociétés occidentales depuis le XIXe siècle et que met toujours en avant le discours actuel de l'Église catholique. Les réalités décrites par des auteurs comme Philippe Ariès ou Jean-Louis Flandrin contredisent toutes les revendications d'une prétendue pérennité statique de la cellule familiale[2]. Pendant longtemps, celle-ci est surtout un milieu de vie aux contours assez flous et aux connotations morales fluctuantes.

Donc, pas de « Sainte Famille », au sens contemporain du terme, au concile de Trente. En revanche, la question du mariage y fait l'objet d'importants débats pendant la 24e session, c'est-à-dire entre février et novembre 1563. En réalité, elle est à l'ordre du jour dès la première période conciliaire, qui débute en décembre 1545, c'est-à-dire presque vingt ans plus tôt. Les Pères l'abordent à plusieurs reprises au cours de l'année 1547, mais le consensus se révèle alors impossible. Aussi les décisions du concile sur le sacrement du mariage ne sont-elles prises qu'à la veille de sa clôture, à la fin de l'année 1563.

Elles ont marqué la vie des catholiques pendant des siècles, jusqu'à Vatican II au moins, et méritent donc toute notre attention[3]. Pourtant, les grandes synthèses sur Trente, sa réception et son interprétation ne les traitent que de manière accessoire, en comparaison avec les grands chapitres de la doctrine – la justification par exemple, et de manière générale tout ce qui a trait au salut – et les enjeux de la discipline ecclésiastique, dont celui du célibat qui est indirectement lié au sujet du mariage[4]. L'œuvre magistrale de Hubert Jedin n'y fait pas exception, même si cet historien a

---

[2] Philippe ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960/1975 ; Jean-Louis FLANDRIN, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1976/1984. Dans le domaine anglophone, cette vision de la famille a été développée dans une approche socio-économique et quantitative par Lawrence STONE, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Weidenfeld & Nicolson, 1977.

[3] Voir, de manière générale : Jean-Claude POMPANON, *Le sacrement de mariage*, Paris, De Guibert, 2015. Pour une approche encore plus large, centrée sur les aspects juridiques et sociaux : Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987.

[4] Pour un aperçu, très complet mais déjà ancien, de l'historiographie du concile de Trente : Hubert JEDIN, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Rome, Storia e Letteratura, 1948.

consacré, en complément de sa grande fresque tridentine, une étude spécifique à la « crise conciliaire » de 1562-1563 où il aborde brièvement le sujet du mariage [5].

Pour en savoir plus sur les apports tridentins à la conception catholique du mariage, on peut se tourner vers les premières histoires, fort anciennes et peu neutres, du concile, et notamment celle du jésuite Sforza Pallavicini (1607-1667) [6]. Une autre porte d'entrée, très accessible, est l'analyse approfondie des pages sur le mariage et partant, la sexualité, dans le très volumineux *Catéchisme du concile de Trente* publié en 1566, sous le pontificat de Pie V. Cette œuvre majeure, destinée à la fois à la formation du clergé et à l'instruction des fidèles, a beaucoup contribué à diffuser les décisions conciliaires et donc à implanter le message tridentin dans les populations catholiques. Son influence a perduré jusqu'au début du XXe siècle au moins, voire jusqu'à l'adoption d'un nouveau Catéchisme unifié par l'Église romaine en 1992.

Ne pouvant m'attarder sur les travaux de préparation et les séances de discussion qui ont jalonné toute l'année 1563, je scruterai surtout le résultat, à savoir la nouvelle doctrine de l'Église catholique tridentine concernant le sacrement du mariage. Pour appréhender celle-ci, il faut lire en détail les textes normatifs adoptés le 11 novembre 1563, en séance solennelle, par le concile de Trente : douze canons reprenant tous la formule caractéristique « Qu'il soit anathème », précédés d'un préambule, et suivis de plusieurs décrets de réforme. Ces derniers sont connus sous le nom de *Tametsi*, (« bien que ») d'après l'incipit du premier, qui préconise un combat acharné contre les mariages clandestins, véritable obsession des théologiens et des autorités ecclésiastiques du XVIe siècle [7].

Marcel Bernos souligne à raison que le concile de Trente (1545-1563) n'a édicté aucun élément doctrinal nouveau, mais a « repris, trié, clarifié, codifié » des éléments puisés dans les traditions bibliques et patristiques, et dans la théologie médiévale [8]. En effet, l'héritage antique est manifeste tant dans les débats que dans les décisions conciliaires : des références à la Genèse [9] y côtoient les paroles du Christ sur

---

[5] Hubert JEDIN, *Krisis und Abschluss des Trienter Konzils 1562/1563*, Freiburg, Herder, 1964 ; en traduction française : *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563*, Paris, Desclée, 1965, surtout les p. 156-160. Voir de manière générale : Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vol., Freiburg, Herder, 1949-1975, notamment le dernier volume.

[6] Réédité en 1833 « par la propagande », traduite en français (pour la première fois) et publiée (en trois volumes) par l'abbé Jacques-Paul Migne en 1844-1845 (voir vol. III, livre XXII, chapitre IV, col. 415-431).

[7] *Les Decrets et Canons touchant le mariage, publiez en la huictiesme session du Concile de Trente, souz nostre sainct pere le Pape Pie quatriesme de ce nom, l'unziesme iour de novembre, 1563*, Paris, 1564.

[8] Marcel BERNOS, « Le concile de Trente et la sexualité. La doctrine et sa postérité », dans *Sexualité et religions*, textes réunis par Marcel BERNOS, Paris, Cerf, 1988, p. 217-239 (voir p. 219). Cet article a fait l'objet d'une réédition dans : Marcel BERNOS, *Les sacrements dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles. Pastorale et vécu des fidèles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, p. 213-231.

[9] « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la (…) » (Gn 1, 27-28). Le préambule des *Decrets et Canons touchant le mariage* du concile de Trente rappelle en outre que « [le] premier pere du genre humain [c'est-à-dire Adam], par

l'indissolubilité des liens du mariage (ou plutôt contre la répudiation des femmes, prévue par la Loi hébraïque)[10] et celles de l'apôtre Paul sur l'amour conjugal qui ressemblerait à l'amour du Christ pour son Église[11].

Cette fidélité délibérée et inconditionnelle à la Tradition s'exprime aussi par le recours à des écrits qui, de manière paradoxale, célèbrent le célibat comme mode de vie idéal pour les chrétiens, à savoir certaines autres épîtres du même Paul de Tarse et leurs interprétations par les Pères de l'Église, en premier lieu Augustin[12]. Le concile de Trente, dont une mission principale consiste à améliorer la discipline du clergé, notamment en termes d'abstinence, promeut donc le célibat jusque dans ses textes sur le mariage, en présentant ce dernier comme un pis-aller, toujours dans la suite de l'apôtre Paul : « Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient ; mieux vaut se marier que de brûler » (1 Corinthiens, 9). Bref, le mariage est le mode de vie conseillé à ceux qui sont incapables de s'engager dans la voie préférée de Dieu.

L'inscription dans le sillage du passé de l'Église, dans la Tradition avec toutes ses contradictions, est évidemment aussi une réaction au déni radical de celle-ci par les réformateurs luthériens et calvinistes, qui prônent le recours aux seules Écritures, expression de la Parole divine (*Sola Scriptura*). Comme tous les canons tridentins, ceux sur le mariage sont des réponses explicites aux idées protestantes que l'Église catholique cherche à contrer en ce milieu de XVIe siècle. La formule finale récurrente « Qu'il soit anathème ou retranché » atteste de cette première vocation du concile de Trente, celle de condamner l'« hérésie » et ceux qui y adhérent. Ainsi, le premier des canons sur le sacrement du mariage proclame : « Si quelqu'un dit que mariage n'est pas vrayement & proprement un des sept sacrements de la Loy Evangelique, institué par nostre seigneur Iesus Christ, ainsi qu'il est en l'Eglise introduict par les hommes, & qu'il ne confere point de grace : qu'il soit retranché »[13].

Dès le préambule des *Decrets et Canons touchant le mariage*, la grande innovation apportée par le concile de Latran de 1215, à savoir une certaine sacralisation du mariage à travers sa reconnaissance comme un sacrement à part entière, est confirmée : « Les saincts Peres et les Conciles, & la tradition de l'Eglise universelle, ont iustement & à bon droit enseigné [le mariage] devoir estre annombré entre les sacremens de la nouvelle loy »[14]. D'après la Tradition médiévale que le concile de

---

l'instinct du sainct Esprit prononça le perpetuel & indissoluble lien de mariage, quand il dit : Cest oz est maintenant de mes oz, & ceste chaire est de ma chair. Parquoy l'homme delaissera pere & mere, & adherera à sa femme, & seront deux en une chair ».

[10] « Eh bien ! Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer » (Mc, 10, 9). Le préambule des *Decrets et Canons touchant le mariage* dit : « Parquoy ils ne sont desia plus deux, mais sont une chair ».

[11] « Maris, aimez vos femmes, comme Christ a aimé l'Église, et s'est livré pour elle » (Ép, 5, 25).

[12] « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; (…). Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il est bon de demeurer comme moi » (1 Co, 7-8).

[13] *Les Decrets et Canons touchant le mariage*, *op. cit.*, 5v°.

[14] *Idem*, 5r°. Sur les antécédents médiévaux, voir l'article de Véronique BEAULANDE-BARRAUD dans le présent volume. Hubert Jedin insiste sur l'unanimité qui régnait à Trente concernant le caractère sacré et indissoluble du mariage : « Que le mariage ne soit point une « affaire profane », mais un sacrement institué par Jésus-Christ, cette doctrine (…) ne prêtait

Trente réaffirme avec vigueur, ceux-ci sont au nombre de sept : baptême, eucharistie, pénitence, confirmation, ordre/sacerdoce, mariage et extrême-onction. Ils relevaient (et relèvent) exclusivement du pouvoir sacerdotal ; or, à partir des XIIe et XIIIe siècles, celui-ci est de plus en plus sacralisé et confié à cette « caste » à part qu'est devenu le clergé catholique.

Les Églises protestantes nées au XVIe siècle, qui rejettent l'idée d'une intercession nécessaire et bénéfique par les prêtres/pasteurs ou d'autres intermédiaires, ne reconnaissent plus que deux sacrements, à savoir le baptême et l'eucharistie, tous deux fondés sur la relation directe, sans médiation, entre Dieu et les hommes. En d'autres termes, les réformateurs ont « profané » le mariage, ce que dénonce avec virulence le préambule des « Decrets et Canons sur le mariage : A l'encontre de laquelle tradition, les impitoyables hommes de ce siecle forcenans, non seulement ont mal senty de ce venerable sacrement, mais (suyvant leur coustume) soubz le pretexte & couleur de l'Evangile, introduisans une liberté charnelle, ont tenu & affermé tant par escrit que par parole, plusieurs choses reculées du sens & intelligence de l'Eglise catholique receuës & aprouvées par coustume, depuis le temps des Apostres iusques à icy : non sans grand perte & detriment des fideles de Iesus Christ » [15].

On retrouve ici l'accusation de concupiscence, un thème récurrent dans la polémique catholique contre les protestants. Les arguments religieux ne seraient qu'un prétexte pour s'adonner en toute impunité à des actes illicites. Ce genre d'attitude ne ferait que semer le trouble dans beaucoup d'esprits innocents et serait, par conséquent, un danger pour la chrétienté toute entière. Le concile de Trente, voulant obvier à cette « temerité & oultrecuydance », a décidé « d'exterminer les plus insignes heresies & erreurs des susditcts schismatiques : de craincte que leur pernicieuse contagion n'en attire à elle plusieurs ».

Les canons successifs énoncent puis condamnent en effet les « erreurs », dangereuses parce que contagieuses, proposées par les réformateurs protestants [16]. Ils sont formulés de manière négative, ce qui nuit parfois à leur limpidité. Se trompent par exemple tous ceux qui affirment que l'Église ne peut pas accorder des dispenses en termes de consanguinité (canon 3), que l'Église n'a pas le droit d'interdire les noces à certains moments de l'année et notamment pendant le Carême (canon 11) ou d'annuler des mariages non consommés (canon 6) [17]. C'est aussi une erreur de prétendre que l'Église ne doit pas se poser en juge des raisons pour lesquelles un

---

pas à la moindre divergence d'opinion au sein de l'assemblée des Pères et des théologiens du concile. (…) Nul ne mettait en question l'unité et l'indissolubilité du mariage (…) » (Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du concile de Trente*, *op. cit.*, p. 156).

[15] *Les Decrets et Canons touchant le mariage*, *op. cit.*, 5r°.

[16] Pour une analyse détaillée des canons : Joseph LECLER s.j., Henri HOLSTEIN s.j., Pierre ADNÈS s.j. et Charles LEFEBVRE, *Le concile de Trente, 2e partie (1551-1563)*, tome XI de l'*Histoire des conciles œcuméniques* publiée sous la direction de Gervais DUMEIGE s.j., Paris, Éditions de l'Orante, 1981, Fayard, 2005, p. 441-455.

[17] Cf. l'épineuse question de l'impuissance, traitée par Pierre DARMON dans *Le tribunal de l'impuissance. Virilité et défaillances conjugales dans l'ancienne France*, Paris, Seuil, 1979, ainsi que par Georges VIGARELLO dans *Histoire de la virilité*, tome 1 : *L'invention de la virilité, de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2011.

mariage pourrait être dissous (canon 4), de dire que le « mauvais ménage » entre époux, ou l'hérésie ou l'absence prolongée d'un des mariés ne peuvent être des motifs acceptables (canon 5), et de refuser catégoriquement l'adultère comme cause pour la rupture des liens (canon 7).

La polygamie, pratique admise dans certains courants de la Réforme radicale, est inadmissible selon le concile de Trente (canon 2) : « Si quelqu'un dit estre permis aux Chrestiens d'avoir ensemble plusieurs femmes, & que cela ne leur est prohibé ne defendu par aucune loy divine : qu'il soit retranché »[18]. Le mariage des prêtres et des religieux/religieuses est lui aussi interdit (canon 9) : « Si quelqu'un dit que les Clers constituez es sacrez ordres, ou les Reguliers qui solennellement ont fait profession de chasteté & continence, peuvent contracter mariage, & estant contracté qu'il est bon & vallable, nonobstant la loy ecclesiastique, ou le vœu qu'il en ont fait, (…), qu'il soit retranché »[19]. Il s'agit évidemment d'une attaque directe contre les innovations protestantes en termes de mariage des pasteurs et d'abolition des ordres religieux. Enfin, les Pères tridentins réaffirment, dans la pure tradition paulinienne et augustinienne, que l'état matrimonial n'est pas préférable à celui du célibat et de la virginité, bien au contraire (canon 10) : « Si quelqu'un dit que l'estat matrimonial doit estre preposé à l'estat de virginité ou de continence, & qu'il n'est meilleur ne plus salutaire de demeurer en virginité ou continence & celibat, que de se marier : qu'il soit retranché »[20].

Ces canons sont assez lapidaires, mais à travers eux se dessine la vision tridentine du mariage qui sera celle de l'Église catholique pendant les siècles suivants et, à quelques nuances près, jusqu'à aujourd'hui. Les trois fonctions traditionnelles de l'union matrimoniale, déjà présentes dans les textes antiques et médiévaux, sont reconnues et promues : la conclusion d'un contrat d'entraide mutuelle, la reproduction par la filiation et le moyen le plus approprié pour contenir l'« incontinence » sexuelle. Le *Catéchisme du Concile de Trente*, cité ici dans sa version contemporaine, consacre son 27e chapitre au sacrement du mariage[21]. Concernant les « motifs et fins du mariage », on peut y lire une description en trois temps : « Le premier, c'est l'instinct naturel, qui porte les deux sexes à s'unir, dans l'espoir de s'aider mutuellement, et de trouver dans cette réciprocité de secours plus de forces pour supporter les incommodités de la vie et les infirmités de la vieillesse. Le second est le désir d'avoir des enfants, moins il est vrai pour laisser des héritiers de ses biens et de ses richesses, que pour donner à Dieu des serviteurs croyants et fidèles (…). A ces deux premiers motifs un troisième est venu s'adjoindre depuis le péché du premier homme, après qu'il eut perdu l'innocence dans laquelle il avait été créé, et que la concupiscence eut commencé à se révolter contre la droite raison. Dès lors celui qui a conscience de sa faiblesse, et qui ne veut point combattre les révoltes de la chair, doit trouver dans le mariage un secours pour son salut ».

---

[18] *Les Decrets et Canons touchant le mariage*, *op. cit.*, 5v°.
[19] *Ibid.*, 6v°-7r°.
[20] *Ibid.*, 7r°.
[21] *Catéchisme du concile de Trente (1566)*, Paris, Desclée et Cie, 1923.

D'après Marcel Bernos, cette triade a connu des remaniements significatifs pendant les siècles suivants, beaucoup de moralistes ayant eu tendance à dévaloriser ce que le concile de Trente définit comme le premier objectif du mariage chrétien, à savoir l'assistance entre époux et un certain « amour conjugal »[22]. Il n'empêche que la triple justification du mariage, assortie de normes et de recommandations, tant pour le clergé que pour les (futurs) mariés, est développée dans de nombreux écrits d'édification et de piété centrés sur le mariage et la vie conjugale tout au long de l'époque moderne. Il y est question d'affection entre époux, de fidélité et de chasteté, de solidarité réciproque, de la quasi-indissolubilité des liens matrimoniaux, de la nécessité d'endiguer les pulsions sauvages. Mais si les enfants sont présents en filigrane, le thème de la famille chrétienne, et certainement de la « Sainte Famille », en est absent. Tout au plus, cette littérature religieuse foisonnante, adressée d'abord aux femmes par le biais de ceux qui ont la charge de leurs âmes, insiste-t-elle sur les devoirs sacrés de l'épouse chrétienne et de la « bonne mère »[23].

La véritable innovation du concile de Trente dans le domaine matrimonial est la lutte acharnée que la longue suite de *Decrets sur la Reformation touchant le mariage* met en place contre des pratiques jugées illicites[24]. Les Pères tridentins rejettent notamment les mariages forcés : le consentement doit être mutuel, ce qui peut être vu comme une avancée importante dans l'affirmation des libertés individuelles, y compris de celles des femmes. Mais il ne faut pas oublier que cette mesure cherche aussi à soumettre davantage les grandes familles aristocratiques, habituées aux mariages forcés, à la loi dictée par Rome. L'ensemble des décrets de 1563, tout comme beaucoup de décisions prises dans le sillage du concile de Trente, visent d'ailleurs à renforcer le pouvoir de l'Église en augmentant le contrôle social et moral exercé par son clergé, notamment en matière de sexualité[25].

L'enjeu le plus important pour les Pères conciliaires est le combat contre les mariages clandestins, entre autres, parce que ceux-ci conduisent souvent à des situations de polygamie et d'adultère[26]. Beaucoup de mesures adoptées dans ce but sont de nature administrative et juridique : dorénavant, chaque mariage doit être

---

[22] Marcel Bernos, « L'Église et l'amour humain à l'époque moderne », dans Marcel Bernos, éd., *Les sacrements dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, *op. cit.*, p. 245-264.

[23] Marcel Bernos, *Femmes et gens d'Église dans la France classique (XVIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, surtout p. 119-148 (chapitre V, *Comment être une épouse chrétienne ?*) et p. 149-171 (chapitre VI, *La « bonne mère »*).

[24] *Decrets sur la Reformation touchant le Mariage. Les Decrets et Canons…*, 1564, 7v°-40v°. Pour une analyse détaillée de ces décrets : Joseph Lecler, Henri Holstein, Pierre Adnès et Charles Lefebvre, *Le concile de Trente, 2e partie (1551-1563)*, *op. cit.*, p. 456-468. Voir entre autres : Hubert Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente*, *op. cit.*, p. 157-160 ; Jean-Claude Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Lattès, 1995, Hachette, 1998, p. 210-230.

[25] Voir entre autres : Marcel Bernos, « La sexualité et les confesseurs à l'époque moderne », dans Marcel Bernos, *Les sacrements dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, *op. cit.*, p. 234-243.

[26] « Les gros pechez qui sourdent de ces mariages clandestins & principalement de ceux la qui persistent en estat de damnation, quand après avoir abandonné leur premier femme, avec laquelle ils avoyent secrettement & en cachette contracté, ils se remarient avec une autre

annoncé publiquement au préalable, pendant la messe, « par le propre Curé des contractans et par trois iours de feste consecutifs »[27]. L'échange des consentements doit se faire en présence du prêtre compétent et d'au moins deux témoins valables. Par ailleurs, les curés doivent tenir des registres détaillés reprenant les éléments d'identité des mariés. Bref, le concile de Trente a instauré les bans et inauguré l'état civil avant la lettre, faisant écho aux mesures prises par certains Etats, telle la France, pour limiter les mariages clandestins ; ce faisant, il a encore consolidé le rôle de l'Église romaine dans la surveillance et la « disciplination » des fidèles. Faut-il s'étonner que la mise en œuvre pratique de ces décisions ait suscité des résistances dans les différents pays catholiques ? En même temps, Hubert Jedin souligne à raison que « de tous les décrets de réforme du concile, (…) le décret *Tametsi* connut le retentissement le plus étendu ; c'est qu'il ne concernait plus le clergé, mais la grande masse des laïcs »[28].

En guise de conclusion, j'aimerais esquisser une réflexion qui devra encore être approfondie. Comme je l'ai souligné sur la base des textes, la notion de « Sainte Famille » telle qu'elle est utilisée de nos jours par l'Église catholique, n'existe pas dans le catholicisme redéfini par le concile de Trente au milieu du XVIe siècle. Une question subsidiaire se pose : la célébration de la famille chrétienne modèle est-elle tout à fait inexistante à cette époque ? Ne faut-il pas la chercher ailleurs, dans les rangs protestants par exemple ? Les Églises nées de la Réforme seraient-elles les premières promotrices de la « Sainte Famille », au sens large et symbolique du terme, bien avant que la notion ne soit récupérée et instrumentalisée par le catholicisme au XIXe siècle ?

Il y aurait là un paradoxe intéressant : comme je l'ai déjà rappelé en écho à la dénonciation tridentine des thèses protestantes, les réformateurs protestants et les différents mouvements qui se sont développés dans leur sillage rejettent tous la nature sacrée du mariage. S'opposant à la Tradition médiévale, ils ne considèrent et ne pratiquent plus celui-ci comme un sacrement, mais comme un simple contrat entre deux personnes. Ils ont donc, en quelque sorte, « désacralisé » l'union conjugale, en la remettant au rang des choses purement humaines. En même temps, dans ses variantes *mainstream* du moins, le protestantisme voit la famille nucléaire comme l'unité de base de la société et un idéal de vie chrétienne. Certains adhérents de la Réforme radicale ont choisi une voie à part par leur méfiance plus ou moins affirmée à l'égard de ce noyau familial restreint[29]. Mais la plupart des autres courants y voient le meilleur endroit pour vivre sa foi et sa piété, pour servir Dieu et son prochain au jour le jour, dans un cadre moral et affectif stable.

Cette vision, qui remonte au XVIe siècle, est encore d'actualité dans les milieux protestants[30]. Elle découle évidemment du rejet, ou du moins de la forte dépréciation, du célibat ecclésiastique, mais aussi d'une nouvelle conception du salut (*Sola Gratia*)

---

publiquement & devant tous, & vivent avec elle en adultere perpetuel ». Cf. *Les Decrets et Canons touchant le mariage*, *op. cit.*, 8r°.

[27] *Ibid.*, 7v°.

[28] Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du concile de Trente*, *op. cit.*, p. 160.

[29] George Hunston WILLIAMS, *The Radical Reformation* (1962), 3e éd., Kirksville, Truman State University Press, 2000, p. 755-798.

[30] Voir notamment : Francine CARILLO, notice « Famille », dans Pierre GISEL, dir., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF, 2006, p. 489.

et de la vocation (par le principe du « sacerdoce universel »). Selon les protestants, la vie monastique ou religieuse n'apporte pas davantage la grâce divine que la vie « dans le siècle ». En plus, tous les chrétiens peuvent être des « porte-parole » du Christ, chacun à sa manière, dans sa profession, dans sa communauté et aussi dans sa famille. Ce changement de perspective essentiel, qui a atteint son point culminant dans le puritanisme, n'est pas apprécié à sa juste valeur dans la plupart des synthèses sur la Réforme au XVIe siècle[31].

Il est toutefois flagrant que les quelques historiens qui, à partir des années 1980, ont relativisé, voire contredit, les thèses de Flandrin, d'Ariès et de leurs disciples sur la famille à l'époque moderne, l'ont fait en étudiant les réalités sociales et culturelles de sociétés protestantes, à commencer par l'Angleterre, l'Écosse, les villes suisses ou les territoires allemands. C'est notamment le cas de Steven Ozment, auteur de *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe* (1983)[32]. L'image de la famille protestante idéale, telle qu'elle se dégage de ces travaux, est fort proche de la « Sainte Famille » que l'Église catholique préconise aujourd'hui. Elle renvoie aux nombreuses gravures, d'obédience luthérienne ou réformée, de l'époque moderne qui célèbrent la famille comme le lieu de prière et de piété par excellence, le modèle suprême étant bien sûr Luther, son épouse et leur progéniture[33]. Cette représentation idéalisée ne doit pas faire oublier que le mariage protestant est aussi soumis à des règles très strictes et à un contrôle renforcé de la part des autorités religieuses[34]. Prenant le contrepied de Steven Ozment et d'autres auteurs qui insistent sur la bienveillance du *pater familias* omnipotent, Lyndal Roper a mis en évidence le côté très patriarcal de la famille luthérienne ou réformée typique ; elle a ainsi démontré la perte de liberté des femmes dans ces sphères très disciplinées et surveillées[35].

---

[31] Quelques exceptions : Susan C. KARANT-NUNN, « Reformation Society, Women and the Family », dans Andrew PETTEGREE, dir., *The Reformation World*, Londres/New York, Routledge, 2000, p. 433-460 ; Merry E. WIESNER, « Studies of Women, the Family and Gender », dans William S. MALTBY, dir., *Reformation Europe : A Guide to Research*, Saint Louis, Center for Reformation Research, 1992, p. 181-196. Souvent, la question du mariage est traitée en parallèle au statut des femmes ; voir par exemple : Carter LINDBERG, *The European Reformations*, 2e éd., Chichester, Wiley-Blackwell, 2010 [1996], p. 355-361 ; Raymond MENTZER, « La place et le rôle des femmes dans les Églises réformées », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 113, 2001, p. 119-132 ; Merry E. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; Heide WUNDER, '*Er ist die Sonn, sie ist der Mond' : Frauen in der frühen Neuzeit*, Munich, Beck, 1992.

[32] Steven OZMENT, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1983. Signalons aussi le volume en hommage à Steven Ozment : Mark R. FORSTER et Benjamin J. KAPLAN, dir., *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, Aldershot, Ashgate, 2005.

[33] Voir, de manière générale : Gérald STRAUSS, *Luther's House of Learning*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Press, 1978.

[34] Voir notamment : Thomas Max SAFLEY, « Marriage », dans Hans J. HILLERBRAND, dir., *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 3, p. 18-23.

[35] Lyndal ROPER, *The Holy Household : Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Comme le rappelle Marcel Bernos, certains penseurs catholiques ont repris, sinon les idées protestantes sur le mariage, du moins une partie des retombées concrètes de celles-ci, et notamment la célébration de la vie familiale comme lieu de vie et de piété chrétiennes [36]. Ainsi François de Sales, une figure importante du catholicisme post-tridentin, est un des premiers à soutenir, dans son écrit phare *Introduction à la vie dévote* (1609), que l'état matrimonial peut permettre non seulement de faire son salut, mais même d'accéder à une certaine forme de sainteté. Au XVIIe siècle, de nombreux textes d'inspiration salésienne et sulpicienne mettent en avant le rôle de l'affection entre époux comme condition à la vie spirituelle de la famille et à la bonne éducation des enfants. Dans certaines régions catholiques, telle la Bavière, la piété familiale catholique s'est développée, quoique timidement, à l'instigation des autorités politiques et avec l'encouragement des Jésuites [37]. Ces derniers ont même soutenu et promu de nouvelles formes de dévotion à la « Sainte Famille », surtout au sein des confréries. Mais il s'agit là d'exceptions qui confirment la règle.

En réalité, la veine au sein du catholicisme qui met en avant la famille comme lieu de sanctification est restée marginale pendant toute la première modernité, pour la simple raison que la hiérarchie ecclésiastique ne l'a pas faite sienne et ne l'a pas promue systématiquement auprès des fidèles. Si le mariage a bien subi une réforme substantielle suite au concile de Trente, dans le cadre de la « Réforme catholique », il n'en va pas de même de la famille chrétienne qui, à l'époque moderne, n'a connu de véritable rénovation que dans le monde protestant. Il faut attendre le XIXe siècle pour voir émerger un véritable culte de la « Sainte Famille » par l'Église romaine, y compris dans ses plus hautes instances et à destination d'un très large public de fidèles. Son histoire montre une fois de plus que les lectures mono-confessionnelles nous empêchent d'appréhender les réalités socio-religieuses du passé dans toute leur complexité. Le mariage et la famille sont des thèmes qui doivent être abordés de manière comparative et transversale, à travers un prisme neutre qui permet de repérer et d'étudier tant les ressemblances que les différences, et surtout les influences réciproques à court et à moyen terme [38].

---

[36] Marcel Bernos, « Le concile de Trente et la sexualité. La doctrine et sa postérité », *op. cit.*, ici : p. 231-235. Voir aussi : Marcel Bernos, « L'Église et l'amour humain à l'époque moderne », dans Marcel Bernos, *Les sacrements dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles*, *op. cit.*, p. 245-264.

[37] Mark R. Forster, « Domestic Devotions and Family Piety in German Catholicism », dans Mark R. Forster et Benjamin J. Kaplan, dir., *Piety and Family in Early Modern Europe*, *op. cit.*, p. 97-114. Voir aussi : Joel F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[38] Dans cette optique, voir : Silvana Seidel Menchi, dir., *Marriage in Europe 1400-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.

The Encyclical *Casti connubii* (1930): the Origin of the Twentieth Century Discourse of the Catholic Church on Family and Sexuality

Lucia Pozzi

The *scientia sexualis* and the development of the Catholic discourse about sex, sexuality and reproduction

In his remarkable work on the Catholic discourse about birth control, Claude Langlois demonstrated that only after decades of a tolerant approach, inspired by the influence of moral theologian Alfonso De Liguori, the Catholic Church definitely condemned the use of contraception [1]. Building his inquiry upon the communications between the moralist Jean Baptiste Bouvier, later bishop of Le Mans, and Roman Congregations, the eminent French historian shows that many French theologians raised the problem of birth control around 1820. Between 1827 and 1855 in the different editions of his well-known handbook for confessors Bouvier dealt with moral questions introduced by the great desire to limit family size. He started from a rigorist point of view, but he developed his thought towards a more indulgent perspective. While developing his ideas, he dialogued with the Roman Congregation of the Sacred Penitentiary. He was seriously taking into account the moral autonomy of couples eager to balance a right to sexual life and possibilities of bringing about new births. In France birth control was already a demographic reality [2]. Therefore the Penitentiary informally ratified his theses with a reservation: confessors ought not to ask faithful

[1] Claude Langlois, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

[2] Angus McLaren, *A History of Contraception. From Antiquity to Present Day*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 178 and following; Hera Cook, *The Long Sexual Revolution. English Women, Sex, and Contraception 1800-1975*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 15-20; Robert Jütte, *Lust ohne Last. Geschichte der Empfängnisverhütung*, München, Beck Verlag, 2003; on the French case see also Martine Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu, les catholiques français et la procréation au xxe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

about their contraceptive practices. That tolerant approach was the trend until 1851, when the Holy Office came into play invalidating the previous sentences. According to its pronouncement, confessors had a duty to examine the sexual habits of couples and there was no way to accept onanism[3].

It must be said that in the last thirty years of the nineteenth century the Holy Office produced an unprecedented number of decrees on topics related to sexuality and reproduction[4]. Following Langlois' argument, casuistry and pastoral theology, which had until then guided the interpretation of sins, were superseded by a new more rigorist approach. This was the standard approach of the Holy Office. As archival records testify, some technical possibilities were challenging the traditional doctrine based on new medical knowledge. And questions rose not only from new procedures, like caesarean section, artificial fertilization and abortion, but also from recent findings in the physiology of reproduction, which were completely modifying the way of thinking the female body.

Langlois' historical investigation reveals how much our beliefs regarding religion and sexuality are often erroneous. We used to think that a perennial and immutable rigorism characterizes the attitude of Catholicism towards sex and reproduction. But, even though Christian thinkers have always been concerned with the body and from time to time they maintained the intrinsic sinfulness of sexual intercourse, historical accounts describe more often a pluralism of voices on the topics related to sexual habits and some significant discontinuities. For example, the canon law approach to carnal pleasure changed over time[5].

Among significant discontinuities in the history of the attitudes about sexuality there was the papal pronouncement of 1930. So, coming to the point and still following the thesis of Langlois of an increasingly dogmatic interpretation of contraception on the part of Roman Congregations, we can ask why in 1930 the Catholic Church eventually and officially condemned the possibility of choosing deliberately between sexuality and reproduction and why it put forward/ proclaimed the modern notion of chaste wedlock. What did happen between the tolerant advice of the Sacred Penitentiary to Bouvier and the issue of the encyclical *Casti connubii*? And mostly, why did the Catholic Church publicly expose the discourse regarding the Sixth Commandment,

---

[3] The clergy used this term for referring specifically to withdrawal and more generally to contraception. The physician and priest Pierre Jean Corneille Debreyne had used the expression conjugal onanism for the first time in 1847. Before him, the Swiss physician Samuel Tissot had coined the term onanism, recalling the biblical episode of Onan. The dictionary of the Académie française had subsequently accepted it in 1835. On this genealogy see Claude Langlois, *Le crime d'Onan*, *op. cit.*, p. 46.

[4] Emmanuel Betta, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2006.

[5] There are many studies on the development of the Christian thought regarding sexuality. Here I am referring to James A. Brundage, "Carnal Delight. Canonistic Theories of Sexuality", in Stephan Kuttner and Kenneth Pennington, ed., *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, p. 361-385; in this field of studies the main reference continues to be : Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.

"You shall not commit adultery"? This was the first time in the history of Catholicism. How and why did the church come to this point?

While there is no certainty about the numerous reasons for this change, we can formulate some hypotheses. We can first assert with Dagmar Herzog that at the turn of the twentieth century sex became a highly public topic [6]. And concerning the period immediately preceding, which is exactly when the Holy Office radically increased its law-making activity, we can also remember what Michel Foucault wrote on modern bio-power, which instead of restraining and censoring behaviours, proliferated normative discourses about sexuality [7]. According to some interpreters of his renowned history of sexuality, the late nineteenth century was the time "when sexuality was quite ingeniously invented" [8]. All Catholic texts, both published and unpublished [9], showed a common and increasing concern over sexual morals between the nineteenth and the twentieth century. But sexuality was not an exclusively religious concern anymore. As a matter of fact, political and medical authorities spoke in different ways and in different places, but quite coherently, about sexuality and reproduction, establishing patterns of virtue and normality. In this coherence Foucault saw a new discursive order, which gradually came to consider sexuality as a universal and central dimension of human existence. The last decades of the nineteenth century were crucial in this sense. In fact, Catholic theology started a thick dialogue with different languages surrounding the body, a vast territory of disciplines that includes law, psychiatry, politics, demography and social science, many of those sciences that according to the Foucauldian paradigm placed sexuality at the centre of their discourse. My hypothesis is that the encyclical *Casti connubii*, which was the first papal public pronouncement on conjugal sexuality, birth control, abortion and eugenics could be appropriately explained and framed by this interpretive scheme. This means that without the taking hold of the discursive order of *scientia sexualis* and the emergency of sexuality as a problem in the preceding decades, that change, which led to the numerous sentences of the Holy Office and finally to the issue of *Casti connubii*, would have never taken place. This hypothesis might help to comprehend the attention paid to sexuality by the Catholic Church during the twentieth century. That attention took a different form when compared to the need of disciplining the body during the Counter-Reformation era. In the twentieth century the sexed body was not so much a matter of confession, rather more a matter of a public discourse and affirmation of absolute principles.

---

[6] Dagmar Herzog, *Sexuality in Europe. A Twentieth-Century History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 6.

[7] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

[8] Peter Cryle and Christopher E. Forth, *Sexuality at the Fin-de-Siècle: the Making of a "Central Problem"*, Newark, University of Delaware Press, 2008, p. 10.

[9] Beyond archival records published sources show an increasing presence of those themes. For example, between the wars the journal *Civiltà Cattolica* dealt periodically with topics related to sexual morals. See Lucia Pozzi, "La Chiesa cattolica e la sessualità coniugale: l'enciclica *Casti connubii*", in *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 e del '900*, vol. 3, 2014, p. 387-412.

This long digression has been necessary to highlight the relevance of the encyclical of 1930. Drawing on archival records and referring to my previous research, my point here is to shed light on the socio-political and cultural circumstances that caused this important transition in the development of Catholic twentieth century sexual norms. I will underline how the encounter with some secular and scientific challenges enhanced the argument for the naturalization of sexual behaviours and gender relations, since Catholic discourse contributed to building our modern notion of nature as measure and limit of a righteous sexuality. From these models derived an explicit statement about gender inequality closely bound to a normative idea of reproduction, not by chance affirmed in the period of triumphant pro-natalism. In the next pages, I will briefly sketch this genealogy.

The immediate circumstances: the American birth control movement, the German debate and the Italian political context

As said above, people commonly think that the position of the Catholic Church on bioethical issues has been the same for hundreds of years. But, every stance has its peculiar historical background. And the term bioethics itself is relatively new. So, *Casti connubii* was an important turning point in the history of religious attitude toward sexuality and it takes its meaning from the encounter with modern discourses about sex, sexuality and reproduction, as hypothesized with a new discursive order.

Analysing its importance in the Catholic secondary literature, the encyclical *Casti connubii* has been described as the strictest ban on contraception since the condemnation of Sixtus V, expressed in the *Bulla Effraenatam* (1588) [10]. Its themes have had far-reaching effects on the history of the Catholic Church and on that of European, at least Italian and French, sexual cultures. As Claude Langlois pointed out, the encyclical confirmed the dogmatic perspective enhanced by the Holy Office and brought about an end, since it hindered theological examination and thus rendered impossible a free debate on the issue of birth control. In this regard it represented one of the most significant effects on the history of the Catholic Church.

In fact, the encyclical set a rigid doctrine about sexual conjugality, whose main characteristic was its Augustinian formulation of procreation as the first aim of marriage. As in the high Middle Ages, the traditional hostility to sensuality was reinvigorated by a rebirth of Augustinianism, which was directed against Catharism perceived as a heresy opposed to procreation [11]. Similarly, in the twentieth century the renewal of Augustinian philosophy was a reaction to several theories, and especially to those new sciences, which laid such importance on sexuality. These sciences were for that reason considered by Roman Congregations contrary to the doctrine. In this Augustinian awakening Pius XI defended reproduction as the only justification of conjugal sexuality, the only form of sexuality considered legitimate. *Casti connubii* was published at the end of 1930, the year of the anniversary of Augustine's death. On April 20 Pius XI had released an encyclical, *Ad salutem humani* in which, when

[10] John T. Noonan, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge Ma, Harvard University Press, 1968, p. 426.

[11] *Ibid.*, p. 197.

celebrating the work of the bishop of Hippo, he had expressed his concerns about the problems of morality in Italy [12].

Considering the effects of this attitude on twentieth century history we can notice that in 1963, members of the minority inside the Pontifical Commission on Birth Control – established by Pope Paul VI – used the teaching of *Casti connubii* to demonstrate a supposed centuries-old consistency of the Church on conjugal sexuality [13]. Many scholars, like Claude Langlois have harshly criticised this supposed consistency. But, besides this and other controversies on the coherence and infallibility of its teaching, what is most interesting is that *Casti connubii* opened the season of the public word of the popes on these issues. As recalled above, the sexed body became a matter of a public discourse. Thus we can affirm that this encyclical represents the origin of the twentieth century discourse of the Catholic Church on family and sexuality. Pius XII, Paul VI and especially John Paul II wrote extensively on family, sexuality and reproduction and made the position on those themes an essential feature of modern Catholic identity.

We have mentioned the role of the Holy Office and the importance of medical knowledge in setting out new rules about sexuality and reproduction. *Casti connubii* engaged with medical vocabulary [14] and abandoned Latin, which had until then played a concealing role. This publicly exposed the discourse regarding the Sixth Commandment, "You shall not commit adultery", all the sins related to sex. This happened for the first time in the history of Catholicism [15]. We have seen that there were numerous reasons for this upheaval and, going along with Foucault, my hypothesis serves to connect this change to the nineteenth century emergency of sexuality as a new object of interest. In other words, the Catholic Church was to some extent forced to innovate its discourse, because its traditional teaching about the body was challenged by numerous disciplines: medicine, eugenics, demography and politics, which all spoke of « sexuality ».

Besides, there was a specific awareness inside the clergy of the potentially subversive effects of discourses related to sex on gender roles, which threatened the stability not of the doctrine but rather of the traditional patriarchal system. Regarding

---

[12] This renovation of studies is also evident in the review of moral theology written by Jesuit Arthur VERMEERSCH, "Soixante ans de théologie morale", in *Nouvelle Revue théologique*, vol. 6, 1929, p. 863-884. See *Acta Apostolicae Sedis, Ad salutem humani*, vol. 22, 1930, p. 201-234.

[13] On this, see Jean-François CHIRON, *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris, Cerf, 1999, especially p. 321-394.

[14] See for example this excerpt : "Quae autem afferuntur pro sociali et eugenica indicatione, licitis honestisque modis et intra debitos limites, earum quidem rerum ratio haberi potest et debet; at necessitatibus, quibus eae innituntur, per occisionem innocentium providere velle absonum est praeceptoque divino contrarium, apostolicis etim verbis promulgato: Non esse facienda mala ut eveniant bona (Cfr. Rom. III, 8.)" (*Casti connubii*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 22, 1930, p. 563-564).

[15] On the novelty of this pronouncement, see the entries: "Abtreibung, Empfängnisverhütung, eheliche Sexualität", in Heinrich DENZINGER and Peter HÜNERMANN, *Kompendium der Glaubenskenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1991.

in particular reproductive autonomy, a largely widespread argument among conservatives was that of "race suicide". According to it, birth control represented the way women rebelled against their primary social duty: motherhood [16]. In 1925 during the Consistorial Congregation, cardinals had discussed the report of the apostolic Delegate of the United States, Pietro Fumasoni Biondi, who was worried about the sexual mores of American Catholics, especially the Irish, due to their proximity to Protestants. He chiefly deplored the "plague" of birth control, which he associated with the loss of the "sense of family" [17]. In his view, this social "disease" was embedded in individual selfishness, especially of women who wanted to be free from familial responsibilities, "enjoying life in freedom", and "to be maintained" by their husbands. Fumasoni Biondi considered the diffusion of contraception as intertwined both with a subversion of gender roles and a growing secularism.

Considering this further premise, it is significant that the history of the papal document was tightly connected to the clash between the American Catholic hierarchy and the American birth control movement [18]. Between the early twentieth century and the inter-war period, not only scientific findings changed the way to control conception, but also debates on sexual ethics flourished in North-European countries. Malthusian Leagues and the organized promotion of contraception had existed in many countries since the nineteenth century [19]. But the American birth control movement was in some way different. Even though its organisation was campaigning for free access to contraception like many others, its prominent leader, Margaret Sanger, developed her discourse from the point of view of women's rights [20]. Sanger was convinced of the necessity for family planning based on a scientific understanding of reproduction, so that women could choose motherhood voluntarily. It was mainly due to Sanger that feminists also kept speaking publicly about the "indecent" subject of birth control. Shortly before, nineteenth century suffragists, mostly concerned with winning mass support, had not discussed sexual matters publicly and in claiming voluntary motherhood as well they had been more prone to self-restraint.

In the interwar era the great majority of Vatican prelates considered birth control as a problem exactly because it was closely connected to this kind of feminist discourse [21]. But besides the United States, new information about a European "crisis" of marriage reached the Vatican in the same period. In part this was due to Eugenio Pacelli, future Pope Pius XII and at that time Vatican nuncio in Germany, who warned

---

[16] See Linda GORDON, *Woman's Body, Woman's Right. A Social History of Birth Control in America*, New York, Penguin Books, 1990, p. 116-117.

[17] On this see Lucia POZZI, "The Problem of Birth Control in the United States under the Papacy of Pius XI, in Pius XI and America", in Charles R. GALLAGHER, David I. KERTZER and Alberto MELLONI, ed., *Proceedings of the Brown University Conference (Providence, october 2010)*, Berlin, LIT, 2012, p. 209-232.

[18] *Ibid.*

[19] See Dolan's introduction to Brian DOLAN, ed., *Malthus, Medicine & Morality: Malthusianism After 1798*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 1 and following.

[20] On Margaret Sanger, see Ellen CHESLER, *Woman of Valor: Margaret Sanger and the Birth Control Movement in America*, New York, Simon & Schuster, 2007.

[21] See again Lucia POZZI, "The Problem of Birth Control", *op. cit.*

Pius XI of an exploding situation[22]. Understanding the context of Weimar is therefore essential to trace the history of *Casti connubii* and the position of Pius XII who later delivered numerous speeches on bioethical issues. Indeed, in Germany Pacelli was confronted with a difficult situation, in which traditional values were questioned by a general scepticism and mistrust toward authority. Seminaries in the country were open to new modern theological and political ideas. Reportedly, agnosticism, immanentism, evolutionism, reformism, all doctrines condemned in 1907 as heretical by Pius X (*Pascendi dominici gregis*), had wide acceptance there. Along with that there was an extensive debate on eugenics and on sex reform, which involved Catholics as well[23]. There were counselling centres where people could obtain free information on birth control. Having grown in the atmosphere of the staunch anti-modernism of Pius X, Pacelli thought that one of the main problems was exactly represented by opinions, behaviours and beliefs of believers on topics related to sex. According to his final report on Apostolic nunciature, at that time too many Catholics there considered the Church unfit to judge conjugal sexuality. Another common opinion was that the doctrine depended on different philosophical streams and most importantly on historical circumstances. This way of thinking was facilitated by the fact that before *Casti connubii* the Church still had not expressed its teaching on the subject. Many supporters of these opinions were intellectuals gathered around the review *Hochland*. Pacelli blamed the German clergy for not opposing those critical voices. Some, such as the priest Mathias Laros, called into question Roman authority on sexual morals. In 1930 he published the "revolution" of marriage in *Hochland*, an article about the evolution of sexual behaviours and the necessity of urgently updating Catholic doctrine[24].

In Italy there was a rather different context, which affected the issue of the document as well. The reasons for the difference between Italy and Germany from the point of view of sexual morals were numerous. In Italy, the same endeavours to speak about sex reform had ceased long before, when the Fascist Party came to power. Catholics shared with members of the Fascist party common concerns about morality and many of them considered secularization of the marriage and reform of sexual habits as intertwined with social disruption. In 1929 Catholicism became the Italian State religion. Thus, the Fascist State and the Catholic Church cooperated actively to defend a traditional model of family, strictly based on gender inequality. Their

---

[22] On Pacelli's report and especially on his remarks on sexual mores in Germany, see: Hubert Wolf and Klaus Unterburger, *Die Lage der Kirche in Deutschland: Der Schlußbericht des Nuntius vom 18. November 1929*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2006, p. 125.

[23] Ingrid Richter, *Katholizismus und Eugenik in Weimarer Republik und im Dritten Reich. Zwischen Sittlichkeitsreform und Rassenhygiene*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2001; Atina Grossman, *Reforming Sex. The German Movement for Birth Control and Abortion Reform, 1920-1950*, New York, Oxford University Press, 1995.

[24] Klaus Unterburger, "Phänomenologie der ehelichen Liebe gegen neuscholastisches Naturrecht? Die Kontroverse um Laros' Aufsatz "Die Revolutionierung der Ehe" vor dem Hintergrund der Enzyklika "Casti connubii" und der Entwicklung der katholischen Ehe- und Sexualmoral", in Matthias Laros, *Kirchenreform aus dem Geiste Newmans*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2009, p. 131-187.

collaboration was approved by general consent. The Pope deemed that the pursuit of traditional values would make it possible to restore a religious society. After his early activism in the Italian neo-Malthusian league, Mussolini believed that the strength of a nation resulted from its demographic weight. That is why the topic of reproduction was so central to this rhetoric and at the core of the Fascist political identity. He was convinced that only religious values and a strong State could uphold the traditional large family and resist the diffusion of a contraceptive mentality. There was also an exchange of information on the movement between the government and the Vatican and both the authorities agreed on preventing the diffusion of what they called a "horrible plague", that is, the use of contraception. For different motives Italian civil and religious authorities shared the common goals of fostering prolific families and forbidding the use of contraceptive devices and the practice of abortion. The Fascist government implemented pro-natalist policies, which the Pope openly endorsed. Mussolini praised the words of the document on Christian marriage. The State donated a copy of the encyclical to new spouses. Not by chance *Casti connubii* was published a few months after the Lateran Treaties (1929). The text of the encyclical makes explicit reference and celebrated those agreements.

Chaste wedlock: a response to feminist claims, to debates over sexual ethics and to challenges of *scientia sexualis*

So far, we have cursorily seen the clash of the Vatican with the American birth control movement and the German situation and Italian socio-political and cultural circumstances that contributed to the development of Catholic twentieth century sexual norms. In what follows I will underline how the encounter with some secular and scientific challenges enhanced a sexual ethics based on a dogmatic interpretation of Thomism, with a special emphasis on natural law. Many more specific questions about these challenges can be answered by considering the identity and the position of the ghost-writer of the encyclical.

As stated above, the text on Christian marriage, *Casti connubii*, was written and published at the end of 1930. As I discovered during my research, the author of this and other crucial texts on sexual morals was, not Arthur Vermeersch, but German Jesuit theologian Franz Xavier Hürth, who taught at the Pontifical Gregorian University as well[25]. Regarding the identity of the German theologian, R.B. Kaiser wrote that up to the sixties seminaries around the world used Hürth's Latin texts: "What thousands of priests knew about sex, they knew from Hürth"[26]. Another historian speaks of Hürth

---

[25] On his biography, see Charles E. O' Neill and J. Joaquín M. Domìnguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-Temático*, vol. 2, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1984. See also the entry "Franz Hürth", in Ludwig Koch, *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Löwen-Heverlee, Verlag der Bibliothek sj, 1962, p. 835. On my research on the author, see Lucia Pozzi, "La Chiesa cattolica e la sessualità coniugale", *op. cit*.

[26] Robert Blair Kaiser, *The Encyclical that Never Was: the Story of the Commission on Population Family and Birth, 1964-66*, London, Sheed & Ward, 1987, p. 122.

as the most eminent reference of his time on these themes [27]. On matters dealing with bioethics Hürth soon became Pius XII's principal adviser [28].

It seems reasonable to suppose that Eugenio Pacelli was the person who introduced Hürth to Pius XI. The former came to Hürth's knowledge when he was nuncio in Germany. As noted above, Pacelli was persuaded that an opening to new trends in sexual ethics would definitely destroy the authority of the church. Therefore, he sought the support of the most conservative religious order to oppose this culture. The Jesuits ran the most traditional seminaries and especially in the field of sexual ethics they were champions of a dogmatic interpretation of Aristotelian-Thomistic thought [29]. Moreover, they were not only conservative in this field, but also very influential inside the Roman Curia. And besides, Pacelli appreciated particularly their mentality.

Hürth was a brilliant moral theologian and one of the most concerned about the changes occurring in sexual mores. The writing process of the encyclical started when the General of the Jesuits Wlodzimierz Ledóchowski wrote on behalf of Pius XI to Hürth asking him a report on the "crisis" of marriage [30]. He confidentially wanted to have an accurate description of opinions contrary to the doctrine: namely new ideas on conjugal love and sexuality. So, the Pope wanted information about ideas and discourses, rather than behaviours. After a few days Hürth answered, presenting the outcome of his research: mainly studies in sexology coming from Germany, what he called "Sexuologische Werke". The archive does not contain any of his attachments, but we can conjecture that he referred to the principal German works on the topic. He did not mention any author in his letter.

Hürth enclosed also his synopsis of some of the doctrinal errors, sinful habits and values: the absolute right to sexuality, the autonomy of sexuality from traditional morals, women's reproductive self-determination, the use of birth control devices, the possibility of practising therapeutic abortion, the overestimation of individual well-being, the idea of gender equality, a general social acceptance of divorce and the appraisal of conjugal eroticism. Since his work was deemed satisfactory, Ledóchowski eventually asked him to write the text of the document on Christian marriage. He gave

---

[27] Ingrid Richter, *Katholizismus und Eugenik in Weimarer Republik und im Dritten Reich*, *op. cit*., p. 41.

[28] See my work on the speech of Pius XI to Italian midwives, Lucia Pozzi, "I gesuiti e i discorsi dei papi. L'allocuzione alle ostetriche del 1951", in Michela Catto and Claudio Ferlan, ed., *I gesuiti e i papi*, Bologna, Il Mulino, 2016, p. 49-75.

[29] Klaus Schatz*, Geschichte der Deutschen Jesuiten, III: 1917-1945*, Münster, Aschendorff Verlag, 2013, p. 216 and following.

[30] The main source of my work has been the personal folder of the theologian Franz Xavier Hürth s.j., housed at the historical archive of Pontifical Gregorian University [from then: APUG]. I would like to thank the archive director, Martín M. Morales s.j., and his collaborators, especially Cristina Berna and Irene Pedretti. The reference here is: Lettera manoscritta di Ledóchowski a Hürth del 25 maggio 1930, Apug, Fondo Hürth, Casti connubii 2720, Sottofascicolo I, Korrespondenz. The translation from German and the interpretation of the manuscript are mine.

him some directions about the topics to treat and the references, all of them explicit desires of the Pope.

The first problem mentioned by Pius XI concerned conceptions of marriage contrary to the doctrine, a topic which closely recalls the concerns of Pacelli in Germany, who deplored some opinions circulating among Catholics. The second problem Pius XI referred to was propaganda on birth control and abortion, which referred directly to the American birth control movement. The third problem mentioned by the Pope was the growing number of divorces, which again recalls the final report of Pacelli on his nunciature. In Germany the divorce rate had more than doubled between 1913 and 1921. In Europe the trend was increasing in that period and was crossing class boundaries. The fourth issue Pius XI referred to were mixed marriages. Behind this general claim was the specific case of Boris III of Bulgaria and Giovanna di Savoia, who contrary to a previous agreement had baptized their daughter as orthodox [31].

The fifth and last point was the book *Ideal Marriage*, a real best-seller in North Europe with forty-six editions, which was eventually condemned by the Holy Office in 1931 some months after the issuing of *Casti connubii.* The author of that book was a Dutch gynaecologist, Theodoor Hendrik Van de Velde, a former director of the gynaecological institute in Harleem. Condensing his lifelong experience at the clinic into a book for couples, the physician had intended to explain physiology and techniques for reaching sexual pleasure. The last point concerns the emerging authority of autonomous medical knowledge, which ruled the traditional sphere of the sexed body in a way very similar to moral theology. The Dutch physician exalted conjugal eroticism from the point of view of medical authority. The encyclical openly defined his language as a pseudo-science. Thus, a very important feature of the document on Christian marriage is the definition of a limit between true science and pseudo-science, ordering all the disciplines which ruled the sexed and reproductive body. According to the words of *Casti connubii*, through a false appearance many scientific disciplines tried to establish a new sexual ethics contrary to traditional doctrine. The encyclical aimed at giving criteria to discern among different secular proposals and to form possible alliances, as in the case of Italian medicine.

Casti connubii was the first pronouncement of a pope on birth control, abortion and eugenics. For this reason these last five points emerging from the archive tell something meaningful about Pius XI's decision. The first three points concern the clash between traditional religious authority and claims based on a secular ethics. Moreover, they also speak about new values of gender equality, new theories about sexual desire and reproduction, like eugenics, and new expectations about marriage as a site for lasting mutual eroticism. To those complex questions raised by social and cultural transformations the Catholic Church answered by affirming that natural law was a measure of morality [32]. It would be simplistic to interpret this ban on contraception merely as an obvious consequence of the losses suffered through war. We can notice

[31] On this, see Francesca Della Salda, *Obbedienza e pace. Il vescovo A.G. Roncalli tra Sofia e Roma, 1925-1934*, Genova, Marietti, 1989, p. 98-104.

[32] "*At nulla profecto ratio, ne gravissima quidem, efficere potest, ut quod intrinsece est contra naturam, id cum natura congruens et honestum fiat. Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute*

that the Pope did not mention demographic decline nor the war casualties. Rather than demographic decline, discourses about sexuality were the point. The Catholic Church was searching for hegemony over the new discursive order.

So, coming to a partial conclusion, the history of the document on Christian marriage takes its meaning from the long history of the Catholic attitude to sex, sexuality and reproduction. We have only briefly reviewed some of the historical circumstances under which the papal document appeared. The clash of the Vatican with the American birth control movement linked the need to claim gender inequality to a stereotypical notion of gender relations, rooted in early twentieth century conservative thought, not necessarily religious. Another important circumstance concerns the German situation. We have seen that the nuncio Pacelli gave much importance to new conceptions of sexuality and linked the authority of the Catholic Church to the observance of the doctrine on conjugal sexuality. We have noted that the German Jesuits played a crucial role in this story and that Hürth especially left his particular legacy on the history of Catholic sexual ethics. A further, no less important circumstance was the Italian political setting, where the Fascist and Catholic authorities strove to preserve the traditional prolific family. Even though the Catholic Church has always paid a specific attention to sexuality, it seems from a historical point of view that this object acquired a new centrality in the period considered here.

---

de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur" (*Casti connubii*, *op. cit*., p. 559).

Adapter les normes à la vie réelle et pastorale : les expériences belges

« Normal », « souhaitable » ou « frauduleux » ? Discours catholiques sur la sexualité dans la Belgique des années 1950-1960

Juliette Masquelier et Cécile Vanderpelen-Diagre

Parler de sexualité n'est certes pas neuf dans le monde catholique. Durant les derniers siècles, l'Église catholique est devenue une importante institution de production, d'encadrement et de sanction des normes sexuelles, et les confessions des fidèles, avec les rapports de police, figurent en tête des sources qui permettent d'écrire une histoire de la sexualité [1].

Au cours des années 1960 se produisent un grand nombre de changements sociaux et culturels, dont des modifications fondamentales concernant la sexualité. Ces mêmes années voient advenir ce que l'historien Hugh McLeod appelle « la crise catholique » [2], qui se manifeste par un éloignement progressif des croyants du magistère et touche de très près la vie des couples et, par ricochet, les pratiques sexuelles. Elle conduit à ce que les acteurs de l'époque appellent « la crise de la morale conjugale », qui a été bien étudiée par Martine Sevegrand [3]. Pourtant, si la disponibilité de la pilule inhibitrice d'ovulation à partir de 1960 est souvent considérée comme un catalyseur de la « révolution sexuelle », il n'en demeure pas moins que ces changements profonds s'amorcent bien avant, comme en témoignent une littérature de conseil sur les joies de l'amour conjugal et l'importance de la sexualité, en constant développement depuis les années 1920, et les rapports Kinsey successifs (1948 et 1953) qui viennent cartographier la large diffusion de pratiques alors encore moralement condamnées [4].

---

[1] Alain Giami, « Les récits sexuels : matériaux pour une anthropologie de la sexualité », dans *Journal des anthropologues*. *Association française des anthropologues*, vol. 82-83, 1er décembre 2000, p. 113-127.

[2] Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

[3] Martine Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu*, Paris, Albin Michel, 1995.

[4] Hugh McLeod, *The religious crisis of the 1960s*, *op. cit.*, p. 56.

Au sein du monde catholique, le dispositif d'encadrement de la sexualité [5] s'adapte ainsi, bien avant 1960, aux évolutions du monde profane. Après la seconde guerre mondiale, tout un dispositif est mis en place pour encadrer et orienter la vie conjugale, appuyé par une production discursive massive. Les publications destinées à éclairer les couples mariés font florès. Cependant, le langage utilisé est monocorde. Il s'agit pour l'essentiel d'ouvrages écrits par des moralistes et des membres du clergé. Ainsi, en 1945, André Molitor, juriste et directeur de la très influente *Revue nouvelle*, trouve que l'un des auteurs de bestseller en la matière, le père Dufoyer [6], pour ce qui est du traitement des sentiments, utilise un ton « mièvre et grandiloquent, une certaine niaiserie, un certain goût du fade » [7]. Il en appelle à un « réalisme plus total » en ce qui concerne les questions de sexualité.

Deux catégories d'acteurs prennent peu à peu des dimensions inédites jusqu'alors : les laïcs et les experts (médecins, psychologues, démographes, sociologues). D'un point de vue institutionnel et très pragmatique, les premiers – les laïcs – mettent peu à peu en place les mouvements de foyers (les Équipes Notre-Dame [8]) et les seconds – les experts – des centres d'études, dans l'orbite des universités. Les plus importants en Belgique sont l'Institut des sciences familiales et sexologiques, créé en 1961 par Mgr Suenens, et le Centre d'études sociales fondé par Jacques Leclercq (moraliste conjugal très écouté) et qui base l'essentiel de ses enquêtes sur la sociologie familiale. Outre des publications à vocation cognitive, ces deux organismes ont pour objectif d'être des lieux de consultation pour les croyants, l'Église et, pour le CES, l'État (pour le ministère de la Population et des Familles).

Cet article a pour objectif de mettre en lumière des récits sur la sexualité produits par des acteurs laïcs ou en collaboration avec des clercs entre 1950 et 1965, et d'examiner la manière dont ils s'intègrent dans le dispositif global qui est alors mis en place. Ces discours ont pour particularité de se baser sur le récit de soi, reflétant une évolution profonde qui apparaît peu à peu depuis les années 1940, de valorisation de l'expérience spirituelle propre des laïcs, concernant notamment la vie maritale [9]. Les sources sur lesquelles nous nous basons sont de plusieurs types. Il s'agit d'abord d'une revue catholique grand public, *Les Feuilles Familiales*, dont la particularité est d'être écrite par des laïcs. La revue est nourrie principalement par une correspondance abondante avec ses lecteurs. Un millier de lettres échangées entre 1948 et 1961, typographiées et anonymisées dans les archives, ainsi que les réponses qui leur sont données, constituent le deuxième type de sources sur lequel se base cet article [10].

---

[5] Nous reprenons ici la notion de dispositif telle qu'entendue par Michel Foucault, c'est-à-dire une forme de gouvernance stratégique de l'action qui instaure des rapports de force pour orienter, bloquer, stabiliser et utiliser des formations sociales. Voir notamment Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

[6] Pseudonyme du P. René Boisgelot s.j. (1898-1959).

[7] André Molitor, « Bibliographie. Pierre Dufoyer, Maternité. Bruxelles, 1945, l'Action familiale », dans *Revue nouvelle*, 1er septembre 1945, p. 191.

[8] L'histoire de ces groupes de foyer est étudiée par Agnès Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2002.

[9] *Ibid*.

[10] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*.

Enfin, des livres écrits par des auteurs catholiques dans le registre du témoignage viennent compléter ce corpus.

Nous voulons montrer comment ces récits sont utilisés pour recadrer les normes sexuelles édictées par l'Église mais aussi pour témoigner d'une foi auto-validée et moins dépendante de l'autorité. En effet, nous faisons l'hypothèse que, tout comme les textes de confessions servaient d'outils d'exclusion et de redressement des pratiques, mais surtout d'inclusion des pèlerins dans une institution miséricordieuse [11], ces témoignages, traversés par un souci de performance de la subjectivité et de l'expérience religieuse, relèvent d'un registre d'expression de la foi et actualisent l'inclusion dans la communauté des croyants. Par ailleurs, la multiplication des sources d'énonciation rend visible la diversité et rend possible l'élasticité dans l'interaction de la foi avec la doctrine de l'Église. Cette multitude de témoignages de laïcs qui vivent à la première personne les situations concrètes de la vie conjugale vient ainsi appuyer les prémices de l'élaboration d'une morale de la responsabilité du croyant face à Dieu, qui peu à peu retire aux clercs le droit de regard sur les pratiques de l'intimité conjugale. Ce courant se développera ensuite pleinement dans la seconde moitié des années 1960 dans la foulée du concile Vatican II. Ainsi donc, à travers ces récits, nous voulons montrer non seulement comment des normes catholiques s'énoncent et se déplacent au cours des années 1950, mais aussi comment les critères d'inclusion dans la catholicité subissent alors des changements majeurs.

Les Feuilles Familiales

C'est pour répondre aux exigences d'un laïcat instruit, y compris des questions théologiques touchant à la sexualité, qu'un groupe de militants issu des Jeunesses ouvrières chrétiennes lance les *Feuilles Familiales*. Fondée en 1938, la revue ne prend son essor qu'après la guerre. Le groupe publie alors également une revue pour les prêtres (les *Notes de pastorale familiale*), une pour les jeunes (*Demain*), édite des brochures, organise des conférences, ouvre un premier centre de consultations conjugales, met en place un système de consultations conjugales par correspondance, et ouvre au public son centre de documentation. Les rédacteurs des *Feuilles Familiales* sont des laïcs, bientôt assistés de deux jeunes théologiens, les chanoines Pierre de Locht (1916-2007) et Georges Ponteville (1917-2016). Les articles se basent largement sur les courriers des lecteurs et l'une des rubriques, « Entre nous », y est entièrement consacrée. La formule rencontre un véritable succès : de 4 025 abonnés en 1945, on passe à 8 181 en 1950, 11 800 en 1955 et 17 200 en 1958. La revue se lit à l'étranger, en particulier en France et dans les pays francophones. Comme les nombreuses brochures qu'elle édite, elle est soumise à l'*imprimatur* (la procédure sera abandonnée en 1968) [12].

[11] Voir le classique : Alois Hahn, « Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu. Autothématisation et processus de civilisation », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63 (« L'illusion biographique »), juin 1986, p. 54-68.

[12] Philippe Denis, « Le couple et la famille au prisme d'une revue. Histoire des « Feuilles Familiales » (1938-1975) », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 84, 1989, fasc. 2, p. 390-

Le parti pris du comité de rédaction est de susciter la prise de parole des familles. Les articles proposent pour l'essentiel un modèle d'entente conjugale basée sur le dialogue et l'entretien de l'amour mutuel, qui nécessite de ne pas en négliger la manifestation charnelle. La sexualité étant l'un des points qui cristallise le plus les tensions des lecteurs, les rédacteurs tentent de donner des réponses claires et avisées en matière de morale sexuelle aux nombreuses questions qui sont envoyées à la rédaction. Les articles tentent de faire le point sur le plaisir féminin, la nécessité de l'harmonie conjugale, les méthodes Ogino et des températures, la tempérance (à distinguer de la continence), la masturbation, mais aussi l'éducation des enfants et les difficultés de la vie de couple au quotidien. La revue est criblée de « trucs et astuces » pour préserver la concorde familiale, qui repose à l'évidence sur les comportements des mères. C'est donc à elles que sont adressés des conseils pour rester belles et attrayantes, attentives aux besoins de la maisonnée, à l'écoute des soucis du père de famille, courageuses devant l'adversité économique et corporelle des grossesses.

Bien que ses rédacteurs tentent de mettre au jour un style rhétorique « d'ouverture au dialogue », en raison de ses conditions de production, la revue ne se départit pas d'un discours convenu, compatible avec les préceptes de la morale traditionnelle que Pie XII a rappelés dans son allocution aux sages-femmes italiennes en octobre 1951 [13]. Ainsi, à cette jeune mariée « issue d'un milieu ouvrier » qui demande comment retarder une première naissance, il est répondu qu'elle peut utiliser la méthode Ogino, certes, mais qu'elle n'a pas de véritable bonne raison pour faire obstacle à la fécondité providentielle :

> Voyez-vous, nous voudrions insister sur l'utilité de bien conserver en vous la conviction de votre devoir de fécondité. C'est en ayant des enfants que les époux réalisent le mieux leur bonheur. Questionnez ceux qui en ont et ils vous diront qu'ils ne sont pas tristes d'avoir dû renoncer à une moto ou à un très beau mobilier à cause d'eux. Dès que possible, faites la même expérience. Vous verrez combien ils ont raison !
>
> C'est parce qu'ils pensent aux abus possibles (et très fréquents) qu'il arrive que des prêtres condamnent parfois l'idée même de chercher à reporter une première naissance à un peu plus tard. Peut-on leur donner tort ? A force de trop compter sur soi, on oublie de faire confiance en la providence [14].

Quant à la question du rôle de l'épouse au sein du couple, il ressort assez clairement des articles, comme du courrier, que c'est à la jeune femme qu'incombe la responsabilité de l'harmonie de son ménage :

> Vous dites que votre mari ne fait aucune caresse « préalable » ? Il faut d'abord tenir compte de sa fatigue. Puis, posez-vous certaines questions : veillez-vous à être coquettement mise quand il rentre ? À être accueillante ? L'interrogez-vous sur ce qui l'intéresse ? Savez-vous lui dire, vous, que vous l'aimez ? N'a-t-il pas peut-être

---

403, http://www.couplesfamilles.be/index.php?option=com_content&view=article&id=19:les-feuilles-familiales-toute-une-histoire&catid=19:qui-sommes-nous-&Itemid=17.

[13] Pie XII, « Aux participants au Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes », 29 octobre 1951.

[14] J. Durang, « Entre nous », dans *Feuilles Familiales*, vol. 16, novembre 1954, fasc. 9, p. 285-286.

> l'impression que ses marques de tendresse vous ennuient ? Il faut surtout voir ce que vous pouvez faire et tâcher d'inspirer à votre mari une attitude plus caressante, mais ne lui reprochez rien [15] !

C'est à l'épouse de préserver l'« harmonie charnelle » tant recherchée, à elle aussi de « spiritualiser » la sexualité de son mari [16]. Ce rôle central occupé par l'épouse est par ailleurs reflété par la proportion massive de femmes qui écrivent à la revue, par rapport au nombre de maris et de prêtres.

Prescrire la norme

Les années 1950 voient cependant ce discours évoluer et les *Feuilles Familiales* témoignent de certaines tensions. La principale est la maternité. Alors que de très nombreux articles sont consacrés à la beauté morale de l'enfantement et au bonheur de la maternité multiple, émerge en 1955 un discours prônant la régulation des naissances, au bénéfice de l'enfant (qui n'a rien à gagner à subir les affres de l'épuisement maternel) [17]. Cette tension au sein du monde catholique entre l'impératif de la fécondité et l'espacement et le recentrement sur le bonheur de l'enfant est bien connue ; elle a été très bien étudiée par Sandrine Garcia [18]. La présence de cette tension dans les *Feuilles Familiales*, y compris dans le courrier et les consultations par correspondance, permet de constater qu'elle pénètre la sphère des croyants et ne se limite pas aux couples les plus militants. Une réelle diversité de points de vue émerge quant au rôle des femmes et des mères dans le monde catholique.

Cette diversité est la préoccupation principale des animateurs des *Feuilles Familiales*. C'est pour permettre à chaque situation individuelle de s'exprimer qu'ils mettent en place les premiers systèmes de consultations conjugales et de consultations par correspondance. Ainsi, les *Feuilles Familiales* reçoivent des centaines de lettres de « lecteurs » (y compris des clercs), en majorité des femmes, à la recherche de réponses à leurs angoissantes questions. À travers ce système, les *Feuilles Familiales* sont censées informer sur la norme et donc la connaître (c'est pour cela qu'on les consulte) et interroger la réalité des couples pour instruire les hommes d'Église (c'est une des volontés affirmées par de Locht, marqué en cela par le contexte pré-Vatican II) [19]. Si l'on trouve dans la correspondance une part importante de lettres qui remettent en question la morale conjugale édictée par l'Église, la plupart s'interrogent surtout sur la licéité de leurs pratiques. Une question typique pourrait être celle de cette femme anonyme qui écrit en 1958 : « dans un ménage chrétien et normal combien de fois

---

[15] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, J. Durang, 7/01/1949, C25.

[16] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 101, 1957, C471.

[17] H. et M. Bergeret, « Qui va lentement va sûrement », dans *Feuilles Familiales*, vol. 17, juin 1955, fasc. 5, p. 134-136.

[18] Sandrine Garcia, *Mères sous influence : de la cause des femmes à la cause des enfants*, Paris, La Découverte, 2011.

[19] Martine Sevegrand, « Convertir la théologie morale », dans Jean Debelle, éd., *Rue de la Pré-Voyance. Essais sur la pensée de Pierre de Locht*, Malonne, Éditions Feuilles Familiales, 2001, p. 119-129.

est-il souhaitable d'avoir les relations conjugales »[20]. Tout aussi intéressantes sont les réponses qui, pour la plupart, expliquent qu'il n'y a pas de « norme ». Pourtant, en validant ou en invalidant moralement des pratiques qui leur sont présentées, leurs rédacteurs semblent détenteurs de cette norme, qui tend à réguler même les pratiques les plus intimes, en y incluant par ailleurs une notion comme le plaisir sexuel :

> L'homme doit savoir qu'il peut, et dans une certaine mesure qu'il doit caresser son épouse sur les seins, puis plus intimement encore, jusqu'à arriver à l'excitation du clitoris au moyen de la main. Le clitoris est l'organe le plus sensible de la femme, celui qui peut le plus développer une sensation de volupté. Il est rare que la verge de l'homme puisse l'exciter au cours du coït. Il est donc parfaitement permis et parfaitement licite d'agir de la sorte au point de vue de la morale chrétienne[21].

Les prescripteurs de norme tentent de produire un discours normatif qui soit à la fois souple, général et applicable à toutes les situations. Ce discours en appelle à la nature des intentions dans l'évaluation des pratiques et à l'importance du cheminement vers la pureté (ce qui compte, ce n'est pas d'être pur mais d'avoir l'intention de l'être).

Par ailleurs, afin de la rendre adéquate avec la réalité de ce que les pèlerins vivent, cette norme est segmentée, individualisée. À une femme qui explique avoir discuté de ses problèmes et questions en matière sexuelle avec des ménages d'équipes de foyers, il est répondu :

> Des aspects aussi délicats et très particuliers au couple, touchant directement au problème de l'initiation sexuelle du couple ne peuvent être traités collectivement et doivent rester du domaine des échanges de vues ou d'information commune entre époux, ou bien, à l'occasion, avec l'aide d'un tiers (spécialiste qualifié : médecin, conseiller matrimonial, moraliste, etc.), mais en privé. Ceci est également une recommandation du magistère de l'Église en tout ce qui vise la discrétion à garder sur tout ce qui touche aux intimités conjugales. Cette ligne de conduite est sage, car en ces matières, les solutions concrètes à trouver sont très souvent particulières au couple[22].

L'énonciation de cette norme demande par ailleurs de développer un langage adéquat. Le journaliste Franz Weyergans, auteur régulier de la revue qui s'est fait une place dans le genre du roman conjugal, explique cette difficulté : « on risque de verser dans l'ennui ou dans l'indiscrétion. Or, la discrétion est la condition de toute amitié, comme elle l'est de tout amour »[23]. La solution semble être dans l'écriture d'ouvrages qui invitent à l'intimité et parlent des rapports charnels dans un style sobre et discret mais très réaliste. Les fiancées sont invitées à lire les ouvrages de Claire Souvenance dans lesquels elle incite la jeune femme à se laisser aller à l'union totale et à inviter son époux à lui donner du plaisir.

> Or cela n'est possible que s'il éveille peu à peu par toutes les manifestations de son amour : ses paroles, ses regards, ses caresses, ses baisers, la sensibilité propre de la femme que Dieu a disposée sur toute la surface de son corps et spécialement sur

[20] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 101, [Femme], 13 avril 1958, C592.

[21] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, J. Durang, 1948, C21.

[22] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 23 avril 1958, C/R577.

[23] Franz Weyergans, *L'amour fidèle*, Paris, Éditions universitaires, 1960, p. 69.

> les organes intimes parmi lesquels le clitoris dont je t'ai déjà parlé. Il n'y a rien de honteux encore une fois à cette intimité, ma chérie, si tu as bien compris que le cœur et le corps ne doivent faire qu'un dans l'amour, si ce dernier, lorsque vous devez vous unir, est net et propre, comme lorsque l'on sort d'une douche, où tout jusqu'aux replis les plus secrets a été lavé, si ces manifestations très intimes enfin sont l'expression de toute la tendresse que l'on a l'un pour l'autre [24].

Du côté des lecteurs, la maîtrise du langage spécifique et des principaux enjeux moraux est impressionnante. Les correspondants des *Feuilles Familiales* maîtrisent les bons termes, ceux de la revue et des brochures qu'ils conseillent, pour exposer leurs problèmes. Les lettres autorisent à penser d'ailleurs que ce sont pour la plupart des lecteurs assidus de ces écrits ainsi que de la littérature « profane ». Toutes les ressources qui sont produites et mises à la disposition des époux, les guides et les manuels pratiques, témoignent du fait que malgré une opération d'individualisation des discours, il ne s'agit pas pour autant d'abolir l'énonciation d'une norme globalisante et publique.

Une morale personnaliste

Cette implication des lecteurs répond à un rapport particulier à la morale que l'on trouve dans le courrier des *Feuilles Familiales*. Celui-ci manifeste une volonté pédagogique partagée par Pierre de Locht qui en était l'un des animateurs [25] : la morale ne doit pas être une loi extérieure à la personne, mais un ensemble de valeurs comprises et intériorisées, de façon à responsabiliser le chrétien face à sa propre conscience.

> [Vous] dites que vous cherchez *chaque fois* que vous avez un doute sur un problème moral, l'avis d'un prêtre ou d'une personne compétente. Cette attitude, qui dénote votre loyauté, risque de paralyser votre conscience et de l'empêcher de prendre normalement ses responsabilités dans des cas de type courant. Ainsi dans ce cas que vous nous exposez « y aurait-il faute lorsque dans un état de sommeil ou demi-sommeil on se touche soi-même intimement ? » ne pourriez-vous pas résoudre ce problème par vous-même. Comment être *responsable* d'une action qui n'engage pas ma liberté ? Estimeriez-vous coupable votre enfant qui fait des mauvais rêves ? Si vous teniez compte de la part réelle de la liberté engagée dans une action, pour en estimer la responsabilité, croyez-vous que Dieu sera moins intelligent et moins bon que vous [26] ?

Le public auquel s'adresse la revue est en grande partie bien au fait des questions religieuses et présente des caractéristiques assez semblables à celles de la « nouvelle race de pénitents » que décrit Martine Sevegrand pour les années 1920-1930 [27] : non pas des couples qui cherchent à se dérober aux lois de l'Église, mais des catholiques

---

[24] Claire Souvenance, « Ils seront deux en une seule chair », dans *Feuilles Familiales*, vol. 18, janvier 1956, fasc. 1, p. 5. Tiré de Claire Souvenance, *Construire un foyer. Le livre de la fiancée et de la jeune épouse*, Le Puy, Mappus, 1955.

[25] Pierre de Locht, « Hétérosexualité de l'adolescence, problème pastoral », dans Pierre de Locht et Philippe Delhaye, éd., *Hétérosexualité de l'adolescence, deuxième partie*, Bruxelles, Centre d'Éducation à la Famille et à l'Amour, 1967.

[26] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, J. Durang, 20/5/1960, C816.

[27] Martine Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu*, *op. cit.*, p. 86-109.

scrupuleux, anciens de l'Action catholique par exemple, qui cherchent à comprendre ces lois, et à conformer tant bien que mal leur pratique à la « bonne morale ». À ces fidèles scrupuleux, les rédacteurs des *Feuilles Familiales* proposent un modèle de morale basée non sur le respect des lois mais sur la prise de responsabilité individuelle dans un cheminement vers la pureté. En dépit du fait que ce courant moral a déjà été condamné par l'encyclique *Casti Connubii* en 1930[28], la pratique du conseil conjugal contribue, dans le chef de Pierre de Locht, à l'élaboration de cette morale de l'intention qui sera au cœur de l'enseignement du Centre national de pastorale familiale (CNPF), puis du Centre d'éducation à la famille et à l'amour (CEFA), tout au long des années 1960[29]. Ce courant moral sera fermement condamné, une seconde fois, par le Vatican dans l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968, ce qui n'empêche pas la nébuleuse catholique progressiste belge constituée autour du CEFA et des *Feuilles Familiales* de continuer d'en revendiquer la catholicité[30].

Pour les lecteurs des *Feuilles Familiales* dans les années 1950, l'exercice de responsabilité face à la morale, qui répond au processus de production et de diffusion d'une norme floue, aboutit à différents cas de figure, oscillant entre le désespoir et la révolte.

Dans bien des cas, la difficulté de concilier une nécessaire limitation des naissances avec les preuves d'amour mutuel entre époux est génératrice d'un sentiment constant de péché. Ainsi de cette pénitente, mariée depuis dix ans, mère de quatre enfants, qui fait partie d'un groupe de foyers :

> La question qui me préoccupe est celle-ci : bien qu'ayant acquis une idée « d'ensemble » assez claire des problèmes de l'amour conjugal et de la chasteté, il reste certains points où je vis dans le doute depuis des années. (…) En gros, j'ai toujours et j'ai encore des scrupules au sujet de la façon d'agir et de l'ambiance qui marquent nos relations physiques, surtout concernant certains détails qui me semblent répréhensibles. D'autre part, après dix ans d'évolution, à présent que j'ai totalement changé et expérimenté le bonheur et la joie de l'amour conjugal, je me demande souvent si je n'ai pas versé peu à peu dans un excès opposé à ceux des débuts ! Je passe du scrupule au laisser-aller et vice-versa, me semble-t-il, et j'ai décidé une fois pour toutes des m'éclairer avec précision, afin de mieux savoir dans quel sens diriger mes efforts et aider mon mari à faire de même[31].

Les rédacteurs de la revue sont dès lors amenés à répondre à cette angoisse du péché par des mots apaisants : dès lors que les intentions sont bonnes,

> (…) donnez-vous sans arrière-pensée ni appréhension, avons-nous dit, les marques de tendresse que vous suggère votre amour. Et surtout ne vous reprochez jamais *par après* tel geste qui, au moment même, vous a paru normal et bon, même

[28] *Ibid.*, p. 62.

[29] Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale*, Bruxelles, CNPF, 1963 ; Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale à la lumière du Concile*, Bruxelles, CNPF, 1966 ; Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale en recherche*, Tournai, Casterman, 1968.

[30] Pierre DE LOCHT, « L'Encyclique *Humanae vitae,* un document qui fait problème », dans *La Revue nouvelle*, septembre 1968, p. 219-222 ; « À propos d'*Humanae vitae* », dans *Feuilles Familiales*, vol. 99, octobre 1968, p. 365-370.

[31] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 101, [Femme], 2 juin 1961, C917.

s'il a produit des accidents. Au moment même vous avez cru bien faire, tout est donc en ordre ! Vous tracasser par après ne pourrait que vous rendre inutilement anxieux[32].

Pour d'autres lecteurs, l'absurdité des choix devant lesquels les place la doctrine, choix entre la continence totale et une nouvelle grossesse par exemple, mène parfois à la révolte contre l'Église ou « les théologiens »[33], mais plus souvent à des interprétations personnelles de la loi morale, que les lecteurs partagent dans leurs courriers :

> Personnellement, je ne crois pas qu'il y ait chaque fois faute grave, car même en sachant à l'avance qu'il y aura perte de sperme, nous ne le *voulons* pourtant pas. Comme dit plus haut, nous donnerions beaucoup pour pouvoir éviter ces « fausses couches »[34].

Dans ce processus de réappropriation, les comptétences des confesseurs sont parfois mises en doute dans ce domaine spécifique, et les plus scrupuleux vont jusqu'à s'interroger sur la validité de leurs confessions.

> C'est alors que je me suis adressée à un confesseur qui ne m'a pas éclairée du tout, au contraire. Quand je lui parlais de notre intimité au cours de la période de continence et des caresses assez sensibles que nous échangions dans le but unique de nous prouver notre amour et en faisant le sacrifice d'une union totale et de la joie de voir cette union fécondée (et ceci bien entendu sans qu'il y ait jouissance complète, ni émission de liquide séminal), au contraire, ce prêtre m'a fait entrevoir une faute dans ces caresses trop sensuelles, disait-il. Et le fait que je lui demandais de m'éclairer étant déjà un doute suffisant pour prouver que ce n'était pas bien et qu'il fallait s'abstenir ou bien se laisser aller jusqu'au bout et accomplir l'acte conjugal[35].

La littérature de témoignage

C'est dans ce contexte qu'une littérature de témoignage, sur le ton de la confidence, se développe. Nous avons déjà évoqué Franz Weyergans. Plus intéressant pour notre propos est le roman de Marie Denis, *Des jours trop longs* (1961). Écrit à la première personne, le récit relate tous les sentiments par lesquels passe une femme enceinte de son cinquième enfant : solitude, lassitude, fatigue, angoisse existentielle, anxiété financière, découragement, douleur physique…

Le récit semble répondre à une vraie demande : de longs extraits sont publiés dans les magazines *Elle* et *Témoignage chrétien*. La réception critique, essentiellement catholique, est très enthousiaste. Dans *La Métropole*, le journaliste et critique littéraire Frédéric Kiesel parle d'« une réussite extraordinaire »[36]. Les critiques sont unanimes à dire que le récit « sonne vrai ». La revue de spiritualité familiale *L'Anneau d'or* goûte particulièrement le fait qu'« on n'y trouve ni les envolées spiritualistes, ni les évocations attendries propres aux ouvrages écrits par des femmes célibataires, voire

---

[32] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, J. Durang, 1949, C/R31.

[33] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 14 décembre 1947, C12.

[34] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 4 décembre 1960, C808.

[35] UCL, Archives de Locht, *Dossier Feuilles Familiales*, 1949, C29.

[36] Frédéric Kiesel, « L'« Interallié » de Jean Ferniot. « L'Ombre portée ». « Des jours trop longs » de Marie Denis », dans *La Métropole*, 9-10 décembre 1961.

par des ecclésiastiques dissimulés sous un pseudonyme »[37]. *La Relève* (catholique progressiste), quant à elle, souligne que dans la très abondante littérature conjugale et familiale, le récit de Marie Denis tranche : il n'est pas écrit par un homme, pas non plus par un médecin, un sociologue ou un prêtre[38]. En effet, son auteure, de son vrai nom Éliane Stas de Richelle (1920-2006), assistante sociale de formation issue d'une famille de magistrats, est la mère de six enfants. Jusqu'alors, elle a connu une vie de mère au foyer chrétienne classique, participant notamment avec son mari au groupe de spiritualité conjugale les « Équipes Notre-Dame »[39]. Au début des années 1960, elle décide d'entrer dans la vie active et de s'engager dans le féminisme[40].

Des jours trop longs ne sont certes pas le premier récit intime écrit par une femme. Depuis des siècles, les femmes se sont illustrées dans une littérature sur le mode de la confession religieuse, voire franchement mystique[41]. Il est en revanche neuf de lire un récit qui n'a pas pour vocation de raconter un cheminement vers la pureté, ou mieux la sainteté, mais de témoigner d'une vie ordinaire, exemplaire de ce seul fait. Le cheminement dont il est question est amer, peu édifiant :

> Pour que ces choses-là [l'enfantement] soient vraiment finies, il faut être « prudent » tous les jours, pendant des mois, des années… jusqu'au jour où cela arrive quand même ! L'enfant qu'on ne voulait pas, qu'on avait mis des années à ne pas vouloir, voici qu'il est là. Il est là par erreur[42].

Déconcertant dans le monde catholique parce qu'il détruit « les clichés édifiants »[43], le livre de Marie Denis n'est est pas moins dans l'air du temps. Il paraît en même temps que l'essai néo-platonicien sur l'amour, *Le Divertissement portugais*, de sa compatriote la libérale Suzanne Lilar, et *La Confession anonyme*, qui raconte également son expérience personnelle. Ces années sont en effet caractérisées par l'explosion d'ouvrages ayant pour objet les femmes et leur vie affective et sexuelle[44]. Dans cette profusion éditoriale, les catholiques doivent faire entendre une voix qui, pour être audible, doit cultiver un *ethos* de l'authenticité et de l'ouverture à l'autre. Ce passage des *Jours trop longs* en est une parfaite illustration :

> Je me demande souvent comment font les autres femmes, celles qui ne partagent pas nos croyances, comme on dit. On est si habitué à l'idée que les catholiques ont beaucoup d'enfants et les autres très peu, qu'on ne s'en étonne pas. Elles sont pourtant faites comme nous ! Elles sont faites pour enfanter. Elles doivent en avoir le même désir instinctif ; désir très affaibli, souvent étouffé par tout ce que la vie a d'asphyxiant.

---

[37] R. M., « Marie Denis, Des jours trop longs », dans *L'Anneau d'or*, novembre 1962, np.

[38] « Des livres pour les étrennes. Une révélation », dans *La Relève*, 23 décembre 1961, p. 6.

[39] Centre d'archives et de recherche pour l'histoire des femmes, Fonds Marie Denis, 1.4.

[40] Joëlle Kwaschin, « Nécrologie. Marie Denis », dans *La Revue nouvelle*, septembre 2006, p. 8-9.

[41] Audrey Fella, dir., *Les femmes mystiques : histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2013.

[42] Marie Denis, *Des jours trop longs*, Bruxelles, Éditions universitaires, 1961, p. 40.

[43] « Des livres pour les étrennes. Une révélation », dans *La Relève*, 23 décembre 1961, p. 6.

[44] Sylvie Chaperon, « Une génération d'intellectuelles dans le sillage de Simone de Beauvoir », dans *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, vol. 13, 2001, p. 99-116.

> Mais tout de même, comment font-elles ? On a tellement peur que nous fassions la même chose, que nous sommes forcées de l'ignorer. C'est même mal d'y penser, de savoir que cela existe. C'est étonnant qu'aujourd'hui encore certains êtres humains puissent vivre d'une manière que les autres ignorent, méprisent, mais envient ! [45].

Conclusion

Il serait tentant de déduire de tous ces écrits, témoignages et récits qu'ils sont le simple prolongement d'un processus bien connu, qui consiste en un jeu de confusion entre ce qui peut se dire en public (les discours du clergé, les guides, etc.) et ce qui doit rester dans le domaine privé (les confessions et les lettres) comme ressort pour contrôler l'intériorité et l'extériorité des comportements des croyants et de la foi. Nous pensons que ces écrits ont une autre fonction. Dans un contexte de poussée de l'individualisme, traduit en termes catholiques par le personnalisme, et de déliaison de l'adhésion au discours normatif clérical, la relation à la religion se modifie. L'enjeu pour les croyants n'est plus de prouver leur allégeance à l'institution mais d'exprimer leur foi en faisant preuve de leur créativité à la dire. La socialisation religieuse se fait désormais par élection et il est important de dire son choix. La question pour le croyant est moins la stabilité de son rapport à l'institution que l'expérience qu'il fait des contenus dogmatiques et la manière dont il vit l'authenticité de sa croyance. Dans ce processus, l'écrit a une place fondamentale, puisqu'il est un moyen d'exprimer la subjectivité de l'identité catholique. Mais, pour être intégrée dans la communauté croyante, cette subjectivité passe par un processus de validation par les autres croyants. Cette validation évalue principalement le for intérieur, l'intimité du pèlerin [46]. Dans cette démarche, la sexualité, expression emblématique de l'intimité, procède d'une fonction religieuse certaine.

Par ailleurs, l'explosion d'écrits sur la sexualité dans le laïcat participe pleinement du dispositif mis en place par le monde catholique belge à partir des années 1950, qui consiste à renoncer au monopolisme. Ce que l'on oublie souvent, c'est que le pluralisme, système institutionnalisé pour régler le problème de la diversité religieuse [47], fut à l'origine inventé pour autoriser la coexistence au sein du monde catholique. Par sa rhétorique d'ouverture, il eut ensuite l'ambition de permettre l'intégration d'une parole catholique dans le discours social en général. La multiplication des prises de parole au sujet de la sexualité par des laïcs, qui sont alors de plus en plus pris en considération comme ayant une expérience valide de la foi, rend possible l'existence de plusieurs discours qui revendiquent tous une légitimité catholique. Ainsi donc, les normes se déplacent et se multiplient, les prescripteurs de normes se diversifient, préparant peu à peu l'individualisation complète de la responsabilité, au niveau des questions de l'intimité conjugale, qui sera révélée par le refus massif de l'encyclique

---

[45] Marie DENIS, *Des jours trop longs*, *op. cit.*, p. 33.

[46] Loïc LE PAPE, « Changement intérieur, récit de soi et regard social », dans *Esprit*, vol. 5, mai 2014, p. 19-28.

[47] Giuseppe GIORDAN, « Introduction : Pluralism as Legitimization of Diversity », dans Giuseppe GIORDAN et Enzo PACE, dir., *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, Cham, Springer, 2014, p. 1-12.

Humanae Vitae en 1968. Dans cette dynamique, la prise de parole des catholiques doit reposer sur la garantie que les individus qui les prononcent ne se placent pas sous le contrôle d'une autorité. Le récit de soi n'est plus un aveu visant à la contrition, encadré par une instance extérieure, mais un engagement où ce qui est mis en valeur, c'est une expérience partagée.

In Good Faith
Belgian Catholics' Attempts to Overturn the Ban on Contraception (1945-1968)

Wannes DUPONT

The history of sexuality in Belgium has often been written as that of a sudden awakening from a long conservative slumber during the late 1960s. In this narrative, the ubiquitous Catholic Church is commonly casted as a reactionary break on the activism of secular progressives. Such an account is not incorrect, but it is incomplete, because it ignores the strong militancy on the part of many Belgian Catholics to have the church adopt a more positive stance towards love, sexuality and contraception. In fact, some of the most influential Belgian theologians and high-ranking clergymen were the driving forces behind an international campaign for an overhaul of church doctrine in this regard. This article will outline some of the central figures and important moments in the emergence of this campaign during the immediate postwar years, and its rapid development in the course the 1950s and the early 1960s.

From frustration to indignation

The mental shift among key Belgian intellectuals occurred in direct response to the agonizing desperation among many in the Catholic base as they faced the consequences of the baby boom in the wake of Liberation. Not only, but nowhere more so than in the rural hinterland of Flanders and the woodlands of the Ardennes, where the Catholic church and a myriad of Catholic organizations dominated community life, were church teachings enforced and internalized with greater intensity. The testimony from those who were young during these years consistently indicates the existence of a culture in which people were brought up to live their lives on a need-to-know basis[1]. Women especially were consciously kept ignorant about a great many things.

---

[1] See, for example, Mirre BOTS and Maria NOORDAM, *Moederschap als balsem. Ervaring van katholieke vrouwen met huwelijk, sexualiteit en moederschap in de eerste helft van deze*

Sex was one of them. Some adolescent girls were not even explained the meaning of menstruation, but only how to deal with it discretely. Others only heard about the nature of their marital duties from a priest on the eve of their wedding. Such ignorance induced deep feelings of shame about all matters of the flesh [2].

Relational problems were unavoidably common. Poverty, alcoholism and marital violence could wreak havoc upon families, especially when combined. But relationships suffered especially form a lack of sexual education and many men's indifference to the sexual or emotional needs of women [3]. During her long career, Clara Dresseleers, who has served as one the first trained midwives in the Catholic Campine region from the 1920 onwards, came across countless examples of "bad parenting, lovelessness between spouses, and mothers yearning for their husbands' affection, but often receiving only another child in response, and this for as long as they remained fertile" [4]. A lot of problems also related to couples' growing desperation at how to manage and finance a household of ten, twelve or fourteen in addition to the care for aging in-laws who tended to move in when their health failed. With contraceptive means forbidden and complications common, further family expansion often only ceased on doctors' orders.

For a long time, many in the church hierarchy were – or even chose to be – blissfully unaware of the hardship endured by ordinary and devout Catholics, detached as they were from the reality of everyday life. During the 1930s, 40s and 50s, the tone of many moral directives concerning conjugal relations was one of threatening admonishment. In his memoirs, Dr Ernest Maes, who had settled in the Campine hamlet of Lommel, remembers how he was "confronted on an almost daily basis with the desperation of exhausted mothers in my poor moorland village" [5]. He had felt powerless to help them as they came begging for advice. When Maes confronted a university priest-theologian with the matter, he had been sharply reprimanded. The experience left him "deeply disappointed" about the "baffling arrogance" of "this celibate caste, marinated in its own sense of self-worth" and utterly unmoved by the plight of the pious [6].

It would take until 1958 before pitiful examples of Catholics' daily struggles burst into the public sphere with the help of Maria Rosseels, the first female editor of the Catholic Flemish newspaper *De Standaard* [7]. She began devoting a series of her woman's column to sexual problems in their relation to church teachings and was

eeuw, Amsterdam, SUA, 1981; Diane De Keyzer, *De schaamte en de schrik, goesting en genot. Vier generaties vrouwen vertellen*, Leuven, Van Halewyck, 2004.

2 Mire Bots and Maria Noordam, *Moederschap als balsem*, *op. cit*., p. 140-141.

3 Peter Vandekerckhove, *Meneer Doktoor. Verhalen over leven en dood, lijf en lust, 1937-1964*, 7th ed., Roeselare, Roularta, 2009 [2006], p. 179 (alcoholism), 180-181 (violent abuse) and 197 (ignorance and indifference).

4 Pol Van Eyck, *Clara*, Turnhout, Heibrand, 1995, p. 9.

5 Quoted in Peter Vandekerckhove, *Meneer Doktoor*, *op. cit*., p. 188.

6 *Ibid.*, p. 190-191.

7 On Rosseels, see Annelies Vertongen, *Het thema van de vrouw in het essayistische en journalistieke werk van Maria Rosseels*, unpublished master thesis in the field of Western Literature, Catholic University of Leuven, 2011.

swamped by a torrent of reactions, showing that both her male and female readership blamed the church for “a great many failed or unhappy marriages, a lot of pointless anguish, and rapidly increasing rates of apostasy” [8]. One fuming reader summarized the dilemma ordinary Catholics faced as follows: either one sinned against the law of the church, or one was left praying not to be blessed by providence. “Does it surprise you that so many are turning their backs on the church”, he asked angrily. “Not because they have lost their faith, but because they do not receive any support? Especially not on the part of priests!”

As the series progressed, Rosseels increasingly perceived a clear split between those Catholics who clung to rules on the one hand, and those who advocated the freedom of individual conscience on the other. An anonymous priest wrote in to suggest that a similar split existed among the clergy. “The vast majority [of them] has not been educated to address the problems of our time”, he wrote. The clergymen that were trained before 1950, this countryside priest continued, were “not seekers for the most part, but rather executors of rules”. A new generation was now rising to the challenges of a changing society.

The personalist response

There was more than a bit of truth in this priest’s claims, and reformers in the Belgian church have played an important role in the wider intellectual gyration that would lead up to the Second Vatican Council. From the later 1930s onwards, they had helped to establish the phenomenologically inspired intellectual current known as continental personalism. A very broad denominator, ‘personalism’ covered an eclectic body of thought that sought to provide an alternative to the extreme individualism of capitalist societies on the one hand and the excessive collectivism of totalitarian ones on the other by taking lived experience and human relationality as the starting point of an inductive moral philosophy [9]. In postwar Belgium, recovering from Nazi-rule and torn between strong socialist currents and high-paced Americanization, personalist ideas soon became key to the centrist policies of the Christian-Democratic majority. The Catholic University of Leuven served as the movement’s dynamic headquarters.

When it came to conjugal morality, personalists like the canon Jacques Leclercq took issue with the church’s biological insistence on reproduction as the main purpose of marriage. He and others argued instead that matrimony needed to be, first and foremost, a spiritual affair. Writing on *Changes in Perspective Concerning Conjugal Morality* in 1950, Leclercq wrote that the Christian couple’s “primary duty” was “to love each other”, and not just to make babies [10]. He also emphasized:

[8] For this and the following quotations, see “Voorlichting Gevraagd”, in *De Standaard*, 15 January 1959, p. 8.

[9] A short, but helpful introduction to personalism in general can be found in Dolores L. Christie, *Adequately Considered. An American Perspective on Louis Janssens’ Personalist Morals*, Leuven, Peeters, 1990, p. 12-22.

[10] Jacques Leclercq, *Changements de perspectives en morale conjugale*, Paris, Association du Mariage Chrétien, 1950, p. 13.

> There should be no mistaking that many priests, and even the very best ones, presently find themselves embarrassed by the traditional solutions offered by moral theology concerning conjugal ethics [11].

Voicing a growing concern he shared with many of his colleagues, Leclercq insisted that church doctrine overly focused on idealized abstractions and seemed "chiefly concerned with Christians of bad intent" [12]. Rather than authoritarian rulebooks, he opined that Catholics who tried hard to live their lives in good faith required the necessary guidance in order to make sound moral judgments. "Consciences need to be formed", Leclercq argued, "and so far no one has set out to do so" [13]. During these years, the first such initiative was launched in Brussels and Wallonia, where lay Catholics actively debated problems of conjugal morality and contraception in the *Feuilles Familiales*, a regular bulletin published with the support of the young activist priest Pierre de Locht. By the later 1950s, some 2,100 priests became attuned to the woes of the lay community through their subscription to this bulletin [14].

At first, Belgium's church hierarchy looked upon this grass-roots initiative and at the interest priests took in it with discomfort. But by 1951 pope Pius XII explicitly approved periodical abstinence under certain "eugenic, economic and social" circumstances for the first time since the encyclical *Casti Connubii* had strictly forbidden the use of contraceptives in 1930 [15]. This major breakthrough bolstered the hope among progressive Catholics for a personalist revision of church doctrine regarding the primary purpose of marriage and family planning. The country's suffragan archbishop Léon-Joseph Suenens now suddenly began to encourage de Locht, as the latter later remembered, "to continue exploring this area of primary importance!" [16]. With the help of others like de Locht, Suenens even began to lay the foundations of an intellectual campaign to that effect at the Catholic University of Leuven over the course of the following years. And insofar as making the case for a wider acceptance of contraceptives was concerned, few would arguably contribute as much to this campaign as did the priest and moral theologian Louis Janssens.

Janssens was the quintessential personalist. He often mentioned and was proud of his very modest and rural background, insisting to his students that the proximity to and the sexual and relational misery among ordinary people had led him to conclude that mutual love and not reproduction was the main purpose of marriage. "Thus he taught us that professorate and science are not only born from books and

---

[11] *Ibid.*, p. 3.

[12] *Ibid.*, p. 22.

[13] *Ibid.*, p. 23.

[14] Philippe Denis, *Le couple et la famille au prisme d'une revue. Histoire des 'Feuilles Familiales' (1938-1975)*, website of Couples et familles, http://www.couplesfamilles.be/index.php?option=com_content&view=article&id=19:les-feuilles-familiales-toute-une-histoire&catid=19:qui-sommes-nous-&Itemid=17, last accessed on 6 June 2016.

[15] John T. Noonan, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, p. 446.

[16] Quoted in Pierre de Locht, *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 13.

learning, but from listening to people", as one of his former pupils recalls [17]. No liberal in disguise, Janssens espoused that sex should be reserved to married couples only, but he did otherwise interpret church teachings with regard to sexual matters as broadly as possible. As early as 1952, he expressed no objection to 'incomplete' marital acts (i.e. without ejaculation) in an article on *Current Marital Problems*. As far as he was concerned, they could be "morally sound", "necessary" and "useful" to "preserve and strengthen mutual love" between the spouses [18]. Even if such intimacy inadvertently led to the spilling of seed, well-intentioned Catholics were to be shown compassion according to Janssens, in defiance of traditional church teachings. Above all, he warned against the dangers of promoting abstinence. "In most cases", Janssens argued, "this leads to alienation, the disruption of marital peace, nervous exhaustion, and even infidelity and adultery" [19]. In light of this, he also deemed family planning a force for good.

Towards a Catholic sexology

Over the course of the 1950s, Janssens would increasingly start pushing the boundaries of church teachings. His many theological writings were invariably interlaced with references to the latest sociological and medical insights, and particularly to the views and the scientific achievements of gynecologists. Indeed, from the late 1940s onwards, the interaction of Catholic moralists, physicians and specialists from other scientific disciplines at the University of Leuven steadily intensified. This is clearly apparent from the pages of *Saint-Luc médical*, Belgium's leading Catholic medical journal. Enormous attention was given to the medical, social and moral implications of reproductive medicine in this periodical when it began to reappear again after the war. During the 1950s, educationalists, psychiatrists, psychologists, psychoanalysts, sociologists and criminologists joined the growing of chorus of Catholic experts who wrote on a wide variety of issues related to the problem of fertility. Questions concerning abortion, artificial insemination, eugenics, contraception, the use of anesthetics during labor, prenuptial check-ups, hormonal therapy, impotence, 'mental hygiene' and demography increasingly appeared alongside moralistic contributions on conjugal ethics. An interdisciplinary Catholic sexology began to take shape.

The year 1953 saw the introduction of a new and emotive subject in *Saint-Luc médical*: that of chemical contraceptives. Having read about hesperidin in *Science*, the Jesuit Albert Snoeck warned that the "new product that we are now presented with is really too simple and too effective not to have a revolutionizing effect in a world afflicted by the cancer of legitimate and illegitimate birth control" [20]. Since it was to be expected that "this and similar" products would soon appear on the market, the question needed to be addressed if such chemical means of birth control were

[17] Quoted in *Magister Louis Janssens 1908-2001*, s.e., s.l., s.a., p. 80-81.

[18] Louis Janssens, "Huidige Huwelijksproblemen [2]", in *Collectanae Mechliniensia*, vol. 37, 1952, issue 4, p. 337-348, p. 342-343.

[19] *Ibid.*, p. 346.

[20] Albert Snoeck, "Hisperidine als contraceptief", in *Saint-Luc médical – Sint-Lucastijdschrift*, vol. 25, 1953, issue 1, p. 37-43, p. 39.

morally admissible. The pope had already spoken out against all forms of direct sterilization in 1940, Snoeck pointed out. Hesperidin seemed to do exactly that, as far as he was concerned, although its effects were only temporary and far less intrusive than surgical forms of sterilization were. “In our humble opinion,” Snoeck opined, “until more definitive pronouncements or statements are made on the subject by the magisterium, we are presented here with a new form of inadmissible contraception through sterilization”.

In the US, Gregory Pincus and John Rock conducted successful tests with orally ingestible pills based on the sex hormone progesterone from 1953 onwards. Enovid, as the first commercialized pill was called, appeared on the US market in 1957. A year later Janssens put out an article that asked: *Is the Inhibition of Ovulation Morally Lawful?* [21]. Controversially, he did not hesitate in answering this question in the affirmative. After all, progesterone’s first function was not to achieve sterilization, but to adjust menstrual cycles that were “pathologically irregular”, and it was “obvious” to Janssens that this condition faced couples with serious problems [22]. In these cases, the sterilizing effect of progesterone was merely a secondary one, the lesser of two evils, and only temporary and easily reversible to boot. Progesterone, moreover, was not a form of direct sterilization in that it did not did not ‘kill’ sperm, like hesperidin or post-coital showering did. Nor did it abort the ovum in the way of histamine, by making it impossible for egg-cells to nest in the womb. The new pill had “no destructive effect” whatsoever, Janssens pointed out. “It only inhibits ovulation, postponing it until later” [23].

The absence of any abortive effect was a powerful new argument in favor of so-called ‘anovulants’. Janssens warned that “[i]t would be ill-advised to resist progress or to smother the new problems they raise in a conspiracy of silence” [24]. At no point did he condemn a more general use of hormones like progesterone. In fact, the article’s phrasing was highly ambiguous and easily allowed for a reading that suggested a far more expansive interpretation of their salutariness. According to John Noonan, Janssens’ short article “had the marks of a trial balloon” [25]. That it only took the Pope three months to respond to Janssens’ suggestions by publicly declaring himself against ‘the pill’ can be taken as an indication of how pressing the problem of chemical anovulants was fast becoming in general, and of how provocative Janssens’ opinions on the matter had been more particularly.

Shortly before the Pope’s intervention, however, crucial steps were taken in Belgium to legitimate and to further encourage research into the matter by Catholic intellectuals. In 1958 the country hosted the first Catholic World Health Conference and the honor of giving its inaugural lecture was bestowed on the rising star of the Belgian church: vicar-general Suenens. In his widely acclaimed address, Suenens called for an intense collaboration between moralists and physicians, particularly

[21] Louis Janssens, “L’inhibition de l’ovulation, est-elle moralement licite?”, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 34, 1958, p. 357-360.

[22] *Ibid.*, p. 357.

[23] *Ibid.*, p. 359.

[24] *Ibid.*, p. 360.

[25] John T. Noonan, *Contraception*, *op. cit.*, p. 466.

with regard to "problems in conjugal morality"[26]. All of us, he pointed out, are aware of the conflict of conscience that torments all too many families who had to spread pregnancies for economic and medical reasons. These families, Suenens emphasized, knew the law of the church, but they suffered in trying to harmonize this law with their personal circumstances. The responsibility is ours, he insisted: "We do not have the right to ask people to obey the law without simultaneously doing everything within our power to render such obedience possible; without investing all our energy in clearing a path".

Suenens emphasized that the "study of ovulation and women's menstrual cycles" was "of capital importance" to the well-being of Christian families, and he did not linger in personally taking the initiative to stimulate research into the matter. From 1959 onwards, he began hosting what came to be known as the annual *Colloques Internationaux de Sexologie à Louvain*[27]. What started out as small and highly exclusive gatherings steadily grew in size and scope as time progressed with about half of attendants coming from abroad[28]. Here, ideas for the foundation of an interdisciplinary Institute for Family and Sexological Sciences at the Catholic University of Leuven soon began taking shape. The institute would enroll its first students in the fall of 1961, around the same time when Suenens succeeded Van Roey as archbishop of Malines, prelate of the Belgian Church and High Chancellor of Leuven University. As part of the program, a separate course was devoted to questions of birth control under the euphemistic name of 'moral demography'. Although certainly not everyone agreed with his progressive views, it can be taken as clear sign of his influence on this particular matter that the professor to teach this course was none other than Louis Janssens[29].

Promoting the pill

In the meantime, Catholic researchers in the Low Countries were at the cutting edge of developing a pill that would have fewer side-effects than the imperfectly dosed Enovid, which few women could tolerate for long. Since 1957 the Leuven obstetrician and endocrinologist Jacques Férin had been working on this together with the Dutch chemist Max De Winter on behalf of a company called Organon in the Catholic south of the Netherlands[30]. They laid the foundations for the highly successful pill called Lyndiol, which became available in 1962. The very first well-balanced compound, however, was developed by the gynecologist Ferdinand Peeters, who worked in the Campine town of Turnhout, and on the basis of whose research Anlovar was produced

[26] Léon Joseph Suenens, "Christianisme et santé", in *Saint-Luc médical – Sint-Lucastijdschrift*, vol. 30, 1958, issue 2, p. 274-284, p. 282.

[27] The initial ones took place in the private home of the gynecologist Joseph Schockaert (Lieve Tierens, *'t Moet van twee kanten komen. De verhouding tussen katholicisme en wetenschap bij de oprichting van het Instituut voor Familiale en Seksuologische Wetenschappen*, unpublished master thesis in the field of History, Catholic University of Leuven, 2015, p. 28).

[28] *Ibid.*, p. 45.

[29] *Ibid.*, p. 48.

[30] Ivo Brosens, ed., *The Challenge of Reproductive Medicine at Catholic Universities. Time to Leave the Catacombs*, Leuven and Dudley, Peeters, 2006, p. 74.

in 1961[31]. A Leuven alumnus, Peeters had driven across the surrounding countryside to deliver the more complicated cases when called upon by the above-mentioned Clara Dresseleers and her fellow-midwives with whom he worked closely together.

Although himself a devout Catholic, the rural population's blind compliance to their Christian duties of producing large families dismayed Peeters when it endangered women's health. Peeters shared many of Louis Janssens' concerns when it came to the often selfish and irresponsible sexual behavior of the region's men. Peeters' 1964 piece on "The Problem of Birth Control" for *Saint-Luc médical* drew extensively and explicitly on Janssens' work to argue that sexuality needed to be an expression of mutual and marital love[32]. Peeters also disagreed with the claim that anovulants were a life-destructing form of sterilization. His purpose in prescribing anovulants, he made clear, was not to encourage their free use as contraceptives, but only to regulate the menstrual cycle in order to render periodical abstinence possible and reliable, offering successful examples thereof to substantiate his case. Peeters concluded that he sought nothing other than to encourage and to enable "virtuous fertility", the very term Janssens had used since 1952[33].

By 1963 Janssens and Férin confronted theologians with the latest medical views on the issue of birth control with simultaneous publications in Leuven's highly respectable journal *Ephemerides Theologicae Lovanienses*[34]. In his piece Janssens not only referenced Peeters and Férin repeatedly, but he also integrated the controversial opinions of the American physician John Rock, a co-developer of Enovid, as he had expressed them in his recent bombshell book *The Time Has Come. A Catholic Doctor's Proposals to End the Battle over Birth Control*[35]. Janssens' article effectively amounted to an open call for a change of doctrine concerning conjugal morality, and for the church's acceptance of the pill. He even went so far as to argue that the use of progestogens was more preferable than the practice of periodical abstinence because the latter allowed egg-cells to perish unfertilized in the process. While causing a major outrage in the US, Janssens' views served to buttress the case that northwestern Catholics had been building on behalf of sexual *aggiornamento* in the church, knowing they had the ear of Pope John XXIII, who had succeeded Pius XII in 1958.

---

[31] On Peeters, see Karl VAN DEN BROECK, Dirk JANSSENS and Paul DEFOORT, "A forgotten founding father of the Pill: Ferdinand Peeters, MD", in *European Journal of Contraception of Reproductive Health Care*, vol. 17, 2012, issue 5, p. 321-328; Karl VAN DEN BROECK, *De echte vader van de pil. Het verhaal van de man die de vrouw bevrijdde*, Antwerpen, De Bezige Bij, 2014.

[32] Ferdinand PEETERS, "Het probleem der geboorteregeling", in *Saint-Luc médical – Sint-Lucastijdschrift*, vol. 36, 1964, issue 2, p. 33-53. In the abbreviated French version of the text, the direct quotes from Janssens are even more explicit and lengthy.

[33] Ferdinand PEETERS, "Rond een hygiënische en moreel-verantwoorde geboortespreiding", in *Saint-Luc médical – Sint-Lucastijdschrift*, vol. 34, 1962, issue 3, p. 266.

[34] Louis JANSSENS, "Morale conjugale et progestogènes", in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 39, 1963, p. 787-826.

[35] For the Dutch translation, see John ROCK, *Nu is het tijd. Een katholiek vrouwenarts over geboorteregeling en het gebruik van de anti-conceptie pil*, Utrecht, De Fontein, 1963.

Suenens had seized upon the momentum created by this succession. First published in 1960, his highly popular and widely translated volume on *Un problème crucial: amour et maîtrise de soi* established his reputation on the question of birth control among Catholics around the world[36]. He became close to the new pope and very influential in the preparations for the Second Vatican Council. In the spring of 1963, Suenens requested and obtained permission from John XXIII to set up a secret pontifical *Groupe d'études sur la population*[37]. All of its six initial group members were regulars at the *Colloques Internationaux de Sexologie* at Leuven. The three Belgians among them, all close confidants of Suenens, were the physician Pierre Van Rossum, the Jesuit and Leuven demographer Clement Mertens and the Leuven sociologist Jacques Mertens de Wilmars[38]. From its very first gathering onwards, the study group went beyond the question of demography to address the problem of birth control in general and the very topical matter of 'the pill' more particularly. That this first gathering took place, not in Rome, but in Leuven can be taken as a confirmation of the disproportionately large influence Belgian experts had on the pressing issue of contraception with the Catholic Church.

On 1 May 1963, only days after the pontifical study group had been called into life, Pope John received doctor Peeters in a private audience[39]. Barely a month later, however, the ailing pope died. His successor, Paul VI, was a more conservative thinker, which did not stop Suenens from lobbying tirelessly on behalf of birth control. There is even evidence to suggest that Suenens successfully coaxed Belgium's deeply religious King Baudouin into personally urging the new prelate to look closely into the problem of birth control, requesting that he listen carefully to the advice of scientific and medical specialists on the matter[40]. And while Paul VI allowed the renamed *Commissio pro studio populationis, familiae et natalitatis* to continue its work and to expand in the process, it is a fact well-established by historians how he chose to ignore its recommendations in the end, even though they were supported by a majority of the bishops and much of the lay world.

When, in the summer of 1968, Paul VI promulgated the encyclical *Humanae Vitae*, reaffirming *Casti Connubii*'s broad ban on contraceptives, the long campaign on behalf of doctrinal change came to an abrupt end. In so doing, the Pope not only

---

[36] Léon Joseph Suenens, *Un problème crucial: amour et maîtrise de soi*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1960.

[37] In 2010 Declerck wrote that this happened in March. Two years earlier, in 2008, he had written that it was at the end of April together with Mathijs Lamberigts. See, respectively, Leo Declerck, "Le cardinal Suenens et la question du contrôle des naissances au Concile Vatican II", in *Revue théologique de Louvain*, vol. 41, 2010, issue 4, p. 503; Mathijs Lamberigts and Leo Declerck, "The Role of Cardinal Léon-Joseph Suenens at Vatican II", in Doris Donnely, Joseph Famerée, Mathijs Lamberigts *et al.*, ed., *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council. International Research Conference, at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12-16, 2005)*, Leuven, Paris and Dudley, Peeters, 2008, p. 149.

[38] Robert B. Kaiser, *The Encyclical that Never Was. The Story of the Commission on Population, Family and Birth, 1964-1966*, London, Sheed and Ward, 1987, p. 47.

[39] Karl van den Broeck, *De echte vader van de pil*, *op. cit.*, p. 92-93.

[40] Leo Declerck, "Le cardinal Suenens", *op. cit.*, p. 504.

alienated Suenens, but most of Leuven's theologians and much of the Catholic population in Belgium and elsewhere in Northwestern Europe. Suenens wrote to the pontiff saying that the church now faced the largest crisis in its history [41]. The massive way in which his countrymen ignored the encyclical, left the church and embraced the pill in the years to come would soon prove him right [42].

---

[41] Leo DECLERCK, "La réaction du cardinal Suenens et de l'épiscopat belge à l'encyclique *Humane Vitae*. Chronique d'une Déclaration (juillet-décembre 1968)", in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 84, 2008, p. 15.

[42] See Wannes DUPONT, "Catholics and Sexual Change in Flanders", in Gert HEKMA and Alain GIAMI, ed., *Sexual Revolutions*, Basingstoke and New York, Palgrave Macmillan, 2014, p. 81-98.

Pierre de Locht, ce transgresseur ? Quand les normes reproductives travaillent les organisations catholiques belges en charge du couple

Anne-Sophie Crosetti

La Belgique, à l'instar des pays européens, voit son taux de natalité chuter dès le XIXe siècle, conséquence du recours à une contraception pratiquée dès le XIXe siècle [1]. On comptait 31 naissances pour mille habitants à la fin du XIXe siècle contre 15,9 pour mille pour la période 1962-1970 [2]. Cherchant à lutter contre la dénatalité, la Belgique se dote d'une loi réprimant la publicité en faveur de la contraception. Adoptée en 1923, elle complète celle de 1867 qui condamne l'avortement, à l'exception de l'avortement thérapeutique [3]. La question de la dénatalité ne parle pas que d'elle, elle révèle aussi un monde en changement. Des changements scientifiques d'abord [4]. Les années 1920 voient la découverte de la méthode « Ogino-Knaus » ; la pilule contraceptive est mise au point en 1956, elle est peu à peu commercialisée et son utilisation est de plus en plus visible ; enfin, ces découvertes scientifiques facilitent l'avortement, avec notamment la méthode Karman dite « par aspiration ». Des changements sociétaux ensuite : « En effet, les années 1960 marquent le début d'une crise des Églises établies qui, avec le temps, avaient fini par se muer en véritables institutions

[1] Philippe Ariès, « La contraception autrefois », dans Georges Duby, Jacques Le Goff et Jean Bottéro, éd., *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, 1991, p. 115-131.

[2] Jacques Houdailles, « La baisse de la fécondité en Belgique au XIXe siècle », dans *Population*, 35e année, 1980, fasc. 2, p. 450-456.

[3] Bérengère Marques-Pereira, *L'avortement en Belgique. De la clandestinité au débat politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.

[4] Angus McLaren, *Histoire de la contraception de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Noesis, 1996 ; John T. Noonan, *Contraception : a history of its treatment by the Catholic theologians and canonists*, Harvard, Harvard University Press, 1965 ; Henri Leridon, *La seconde révolution contraceptive : la régulation des naissances en France de 1950 à 1985*, Paris, INED, 1987.

sociales, puissantes et très actives »[5]. Or, les années 1960 inscrivent l'Église dans une tout autre dynamique. Structurellement, l'Église perd de sa force. Les vocations sacerdotales diminuent[6], la pratique recule : en 1967, 42,9% des Belges assistent à la messe, 93,6% des enfants sont baptisés et 86,1% des mariages sont célébrés à l'Église contre respectivement 28,5%, 84,5% et 77% en 1978[7]. Les rites de passage (baptêmes, mariages, funérailles) diminuent moins que la pratique dominicale « étant donné que ces rites peuvent difficilement être concurrencés »[8] mais ils relèvent de « l'appartenance minimale »[9] à la religion catholique. Les votes en faveur des partis politiques chrétiens, représentés par un parti unique (le PSC-CVP) jusque dans les années 1970, perdent un peu plus de seize points aux élections entre 1946 et 1974[10]. Malgré ce déclin, les chrétiens restent au pouvoir par le biais de coalitions, atténuant ainsi ce constat. Ce portrait du catholicisme belge annonce une individualisation de la religion – une logique du « pick and choose »[11] – et un remaniement de la religiosité[12] expliquant la désaffiliation de l'Église.

La hiérarchie catholique a tenté de réagir à ces évolutions. Le concile Vatican II (1962-1965) a ainsi cherché à adapter l'Église au monde moderne[13]. L'une des questions qui a travaillé l'Église en profondeur est celle de la dénatalité et du recours à la contraception. Le début du XXe siècle voit la publication de la première encyclique sur la sexualité, *Casti Connubii*, publiée en 1930. Elle entérine la norme de procréation et rappelle que la sexualité est réservée aux couples mariés. Toutefois, elle met en avant, pour la première fois, l'importance de l'amour. Si la fin première du mariage est la procréation, l'Église admet qu'il existe des fins secondaires au mariage : « l'aide mutuelle », « l'amour réciproque à entretenir » et « le remède à

---

[5] Jan De Maeyer, Eddy Put, Jan Roegiers, André Tihon et Gerrit Vanden Bosch, *L'archidiocèse de Malines-Bruxelles : 450 ans d'histoire. L'Église populaire dans l'archidiocèse. Une Église « libre » dans une société moderne 1802-2009*, Leuven, Halewijn, 2009, vol. 2, p. 255.

[6] Karel Dobbelaere et Liliane Voyé, « Portrait du catholicisme en Belgique », dans Alfonso Perez-Agote, dir., *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 11-61.

[7] Karel Dobbelaere, « De katholieke zuil nu : desintegratie en integratie », dans *Revue belge d'histoire contemporaine*, vol. 13, 1982, fasc. 1, p. 120-160. Voir aussi Marc Hooghe, Ellen Quintelier et Tim Reeskens, « Kerkpratijk in Vlaanderen. Trends en extrapolaties : 1967-2004 », dans *Ethische Perspectieven*, vol. 2, 2006, fasc. 16, p. 113-123.

[8] CRISP, « L'évolution du « monde catholique » en Belgique depuis 1968 : le devenir de la pratique religieuse », dans *Courrier hebdomadaire du CRISP*, vol. 38, 1974, fasc. 664, p. 8.

[9] CRISP, « L'évolution… », *op. cit.*, p. 3.

[10] Pascal Delwit, Emilie van Haute et Jean-Benoît Pilet, *Les partis politiques en Belgique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2011.

[11] Karel Dobbelaere et Liliane Voyé, « From Pillar to Postmodernity : the Changing Situation of Religion in Belgium », dans *Sociological Analysis*, vol. 51, 1990, p. 1-13.

[12] Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

[13] *Ibid.* ; Jean Pirotte et Guy Zelis, dir., *Pour une histoire du monde catholique au XXe siècle. Wallonie-Bruxelles*, Louvain-la-Neuve, ARCA, 2003.

la concupiscence »[14] – toutefois assujetties à la première prérogative. En 1965, dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes*[15], le chapitre sur le mariage réalise une avancée en mettant au même plan amour et procréation. L'Église reste malgré tout ferme sur la régulation des naissances et le recours à la contraception : les couples sont investis d'une mission procréatrice. Enfin, sortie en 1968 et aboutissement d'un siècle de réflexion sur la reproduction[16], *Humanae Vitae*[17] est une encyclique sur le mariage qui autorise l'abstinence comme méthode d'espacement des naissances.

C'est sur cette histoire de l'Église que repose l'idée que cette dernière n'a rien d'autre à nous apprendre sur la planification familiale et la régulation des naissances que ce qu'en disent les textes[18]. L'étude de l'évolution pastorale requiert pourtant de décomposer les différents niveaux qui la composent (macro, méso et micro), sans pour autant les désarticuler. Ainsi, l'appel de l'Église (au travers de *Casti Connubii* et *Gaudium et Spes*) à l'éducation des familles à la sexualité, la parentalité et la conjugalité, qui plus est dans une période marquée par la diminution des naissances, est à un niveau méso-sociologique suivi par la création d'organisations qui vont prendre les familles en charge. L'éducation est donc la clé de l'interruption de la dénatalité et la prise en charge des familles par les catholiques se fait très tôt. Interroger cette prise en charge permet de mettre au jour des clivages au sein de l'Église mais aussi de dessiner un catholicisme plus complexe qui ne se résume pas aux positions officielles. Des organisations catholiques ont ainsi milité en faveur de la reconnaissance de la parenté

---

[14] PIE XI, *Casti Connubii*, 1930, dans Vatican.va, en ligne (https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html), consulté le 15 décembre 2015.

[15] PAUL VI, *Gaudium et Spes*, 1965, dans Vatican.va, en ligne (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html), consulté le 15 décembre 2015.

[16] Claude LANGLOIS, « Sexe, modernité et catholicisme. Les origines oubliées », dans *Esprit*, vol. 2, 2010, p. 110-121.

[17] PAUL VI, *Humanae Vitae*, 1968, dans Vatican.va, en ligne (http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html), consulté le 15 décembre 2015.

[18] Ce qui a largement été fait jusque-là lorsqu'il s'agissait de lier sexualité et religion. On peut citer Florence ROCHEFORT et Maria Eleonora SANNA, *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIX*e*-XXI*e *siècle*, Paris, Colin, 2013 ; Jean-Louis FLANDRIN, *L'église et la contraception*, Paris, Imago, 2006 ; Jacques LE GOFF, « Le refus du plaisir », dans Georges DUBY, Jacques LE GOFF et Jean BOTTÉRO, *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, 1991, p. 177-192 ; Martine SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX*e *siècle*, Paris, Albin Michel, 1995 ; Robert MCCLORY, *Rome et la contraception : histoire secrète de l'encyclique Humanae Vitae*, Paris, Editions de l'atelier, 1998 ; John T. NOONAN, *Contraception…*, *op. cit.*

responsable. Pierre de Locht[19], pendant catholique de la figure de Willy Peers[20], et le Centre national de pastorale familiale (CNPF) dont il a la charge, racontent cette histoire. Né en 1916 dans la région bruxelloise, il est d'abord ordonné prêtre avant de devenir chanoine et docteur en théologie en 1946. Il entame une carrière académique en tant que maître de conférences (1967), à l'Université catholique de Louvain-la-neuve (UCL) où il enseignera à l'Institut des sciences familiales et sexologiques avant de devenir professeur émérite en 1984. Son inscription dans l'Institut s'explique par son intérêt grandissant pour les questions familiales et conjugales : il intègre en 1946 l'équipe des *Feuilles Familiales* dont l'objectif est la prise en charge des problèmes conjugaux et sexuels à travers un courrier des lecteurs. Cet engagement auprès des couples l'amène à prendre la tête du Centre national de pastorale familiale (CNPF) en 1959 à la demande de l'épiscopat belge. Son expertise sur les questions familiales va lui ouvrir les portes de la commission pontificale instituée par Jean XXIII en 1963 (et poursuivie à la mort de ce dernier par Paul VI) sur la question du contrôle des naissances. Il sera également, pendant dix ans, responsable de la branche « famille » des Organisations internationales catholiques. Son intérêt pour la conjugalité passe aussi par la co-création d'associations catholiques : la fraternité des Veuves (1950) et Femmes et Hommes en Église (1969). Homme engagé, Pierre de Locht aura été, jusqu'à sa mort en 2007, un personnage public. Il publie de nombreux livres sur la morale conjugale et sexuelle, sur sa vocation d'homme d'Église et sur l'Église plus généralement, à destination d'un public large. Il participe également à de nombreux colloques et débats télévisés, dans les milieux laïcs et catholiques. L'année 1973 aura été une année charnière pour lui, le faisant basculer d'homme d'Église intégré à *persona non grata* suspecte. En utilisant les tensions que Pierre de Locht et le CNPF ont connues avec la hiérarchie catholique belge dans les années 1970, on montrera que c'est le monde catholique dans son ensemble qui est traversé de conflits à propos de ce qui peut être dit sur la sexualité et les normes reproductives. Ces conflits autour de la gestion de la planification familiale ont fait de Pierre de Locht un transgresseur : c'est comme cela, aujourd'hui encore, qu'il est dépeint puisqu'il n'aurait pas suivi les directives de l'Église en matière de sexualité, de contraception et d'avortement. Pourtant, l'analyse de sa trajectoire montre que les prises de position de Pierre de Locht et du CNPF n'ont pas entraîné de réaction immédiates de la hiérarchie catholique. Comment Pierre de Locht devient-il un transgresseur ?

Des notes internes au CNPF (comptes rendus de réunions du conseil d'administration, dossiers montés par son représentant), la correspondance entre le chanoine et la hiérarchie catholique belge, des brochures que publient le centre et les centres de consultations conjugales, composent l'ensemble des sources sur lesquelles repose cet article. Elles révèlent les positions idéologiques de Pierre de Locht et sa

---

[19] On peut citer l'article de Marie-Thérèse Coenen, « Le chanoine Pierre de Locht : pour une morale de la responsabilité ! », dans *Chronique Féministe*, vol. 105, 2010, p. 39-43 ; Martine Sevegrand, « Un grand théologien moraliste : Pierre de Locht », dans *Sur deux fronts* [en ligne], mis en ligne le 9 décembre 2012, consulté le 30 avril 2016, http://www.martinesevegrand.fr/un-grand-theologien-moraliste-pierre-de-locht/.

[20] Alice Botquin et Michel Hannotte, dir., *Willy Peers. Un humaniste en médecine*, Bruxelles, Cerisier, 2001.

trajectoire, ainsi que celle des organisations qui l'entourent. Les retours réflexifs de Pierre de Locht dans des ouvrages à destination d'un public large éclairent aussi le changement d'identité survenu durant ces années, même s'ils s'inscrivent parfois dans une « illusion biographique »[21]. Ces sources révèlent aussi les bouleversements que connut le monde catholique pendant cette période charnière et donnent un aperçu des débats sur la famille et de la place d'organisations catholiques dans l'institutionnalisation progressive des plannings familiaux[22], histoire qui s'était concentrée jusque-là sur les discours normatifs de l'Église.

« L'esprit de contraception »[23]

L'Église appelle, dans ses textes officiels, à aider les couples face aux difficultés :

> Il appartient aux prêtres, dument informés en matière familiale, de soutenir la vocation des époux dans leur vie conjugale et familiale (…)[24].

Les organisations catholiques n'attendent toutefois pas les années 1950 pour se charger d'encadrer les couples. En 1959, date de création du Centre national de pastorale familiale (CNPF), des organisations existent déjà. Les « foyers », rattachés à une paroisse, ont pour vocation de réunir des couples face à un prêtre afin de réfléchir sur leur engagement dans le mariage[25]. Il s'agit surtout d'un renforcement de la vie chrétienne des couples. La revue *Les Feuilles Familiales*[26] amorce un premier tournant : en 1947, après dix ans d'existence, la revue crée une rubrique publiant des

[21] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, 1986, p. 135-142. Pierre de Locht semble parfois oublier ses jeunes années, marquées par une opposition à la contraception et à l'avortement. Tout en utilisant le concept de Bourdieu, il faut également le nuancer car ce retour « tronqué » marque aussi une identification totale au combat que le chanoine a mené la majeure partie de sa vie.

[22] Pour la Belgique : Jacqueline Aubenas, Suzanne Van Rokeghem et Jeanne Vercheval-Vervoort, *Des femmes dans l'histoire en Belgique, depuis 1830*, Bruxelles, Luc Pire, 2006 ; Marie Denis et Suzanne Van Rokeghem, *Le féminisme est dans la rue*, Bruxelles, De Boeck, 1992. En Europe : Christine Bard et Sylvie Chaperon, *Le planning familial : histoire et mémoire, 1956-2006*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007 ; Bibia Pavard, *Si je veux, quand je veux : contraception et avortement dans la société française, 1956-1979*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012 ; Audrey Lethard, *The Fight for Family Planning : the Development of Family Planning Services in Britain, 1921-1974*, Londres, Palgrave Macmillan, 1980.

[23] Pierre De Locht, « Attitude devant la contraception », 1962, Centre d'animation et de recherche en histoire ouvrière et populaire (CARHOP), Braine-le-Comte, Fonds Cardinal Cardijn, Dépôt « Problème avec les Evêques », CARHOP 61-1999-943, p. 1.

[24] Paul VI, *Gaudium et Spes*, *op. cit.*

[25] Jan De Maeyer, Eddy Put, Jan Roegiers, André Tihon et Gerrit Vanden Bosch, *L'archidiocèse…*, *op. cit.* On peut citer l'exemple des Équipes Notre-Dame, reprise du modèle français des groupes de réflexion sur la foi au sein du couple.

[26] Philipe Denis, « Le couple et la famille au prisme d'une revue. Histoire des « Feuilles Familiales » (1938-1975) », dans *Couples et Familles* [en ligne], 1989, consulté le 25 novembre 2015, http://www.couplesfamilles.be/index.php?option=com_content&view=article&id=19:les-feuilles-familiales-toute-une-histoire&catid=19:qui-sommes-nous-&Itemid=17.

réponses au courrier des lecteurs et des lectrices en matière sexuelle et conjugale[27]. C'est en intégrant le comité de rédaction de la revue, composée jusque-là de laïques, puis en devenant « garant vis-à-vis de l'évêque et chargé de la censure pour les affaires courantes »[28] que Pierre de Locht va commencer à s'intéresser à la famille. En parallèle, le couple membre du comité de rédaction de la revue, Marie-Françoise et Gaston Fahisse, décide en 1953 de créer le premier centre de consultation conjugale à Bruxelles. Le courrier des lecteurs se matérialise alors en bureau de consultation.

De cette première expérience va naître l'idée d'une institution nationale qui prendrait en charge les conseillers conjugaux et les couples dans le but de développer le travail réalisé par l'équipe des *Feuilles Familiales* et du bureau de consultation. Il s'agit aussi de donner une formation plus unifiée et structurée aux futurs conseillers conjugaux. Le 25 juillet 1959 est donc créé le Centre national de pastorale familiale dont Pierre de Locht devient le président mandaté par l'Église de Belgique pour la partie francophone qui n'impulse aucune direction au centre. Libre, le centre reste malgré tout en lien avec l'épiscopat par le biais de délégués diocésains. Le CNPF se constitue un bureau exécutif rassemblant prêtres et laïques, choisis par l'équipe de direction. Les buts du CNPF peuvent se répartir en trois branches distinctes : la recherche et l'étude des problèmes spirituels, moraux, doctrinaux auxquels l'Église est confrontée concernant la famille ; la formation des conseillers conjugaux dont le nombre va croissant depuis la création des centres de consultations conjugales (on dénombre mille cadres au CNPF en 1970) ; la publication de livres et de brochures sur la sexualité, l'amour et la famille à partir de 1966. Quel regard le CNPF a-t-il eu sur les questions de la contraception et de l'avortement ? La liberté laissée par l'épiscopat belge a-t-elle influé sur la direction pastorale du centre ?

L'étude des écrits du chanoine met en lumière la concordance entre la doctrine officielle et la gestion des questions conjugales et familiales. En effet, le chanoine rappelle lui aussi l'importance de l'amour et du mariage, l'un et l'autre étant liés. Amour, mariage et sexualité forment un tout, comme il l'écrit dans un livre publié en 1961[29] :

> Certains réduisent les relations conjugales à un rapprochement exclusivement épidermique, presque à de l'animalité. Ce faisant, non seulement ils amputent l'amour humain d'un de ses éléments constitutifs, mais ils le déforment fondamentalement, le vident de toute signification humaine.

La sexualité est un « moment crucial dans le développement de la personne humaine »[30], et Pierre de Locht appelle à « une éducation qui situe le génital à sa vraie place, dans le cadre de notre vocation à l'amour »[31]. La chasteté est garante d'une « sexualité vraie, [une] sexualité adulte »[32], incitant « l'être humain à ne faire usage

[27] Voir l'article de Juliette Masquelier et Cécile Vanderpelen-Diagre dans cet ouvrage.

[28] Pierre De Locht, *Les couples et l'Église. Chronique d'un témoin*, Paris, Le Centurion, 1979, p. 16.

[29] Pierre De Locht, *À la mesure de son amour*, Paris, Éditions universitaires, 1961, p. 35.

[30] *Ibid.*, p. 9.

[31] *Ibid.*, p. 11.

[32] Pierre de Locht, « Attitude devant la contraception », *op. cit.*, p. 3.

des organes génitaux et de tout le plaisir qui y est attaché qu'en veillant à leur donner leur signification humaine (…) »[33]. L'amour se doit d'être ouvert à la sexualité mais également à la procréation. Dès lors, il est « impossible de s'aimer valablement, si on ne met pas cette orientation créatrice au centre de son foyer »[34]. La contraception n'a pas de place dans ce schéma, explique le chanoine dans une note réflexive interne au CNPF[35] :

> S'il faut enrayer la tendance à bâtir la vie conjugale sur l'anticonception, ce n'est pas uniquement parce que l'anticonception est interdite, c'est parce qu'elle est mauvaise, parce qu'elle est destructrice des valeurs de la sexualité.

« L'amour se veut fécond »[36], écrit Pierre de Locht. La reproduction permet au couple de s'épanouir et de se tourner vers une activité qui les ouvre au monde, l'éducation des enfants.

La conception étant le fruit de l'amour, elle ne peut être évitée, écrit-il dans un article au titre sans équivoque « Pourquoi faut-il condamner toute propagande anticonceptionnelle ? »[37]. Pierre de Locht regrette en réalité « l'esprit de contraception »[38] :

> (…) çad [*sic*] cette mentalité de ceux qui pensent que, de nos jours, on ne peut plus s'aimer puisque l'enfant est toujours là comme une menace ou un gêneur.

Avec *Casti Connubii*, l'institution ecclésiastique avait déjà pris position sur la contraception, pour la rejeter comme défigurant la mission créatrice du couple. En 1951, le pape Pie XII reconnaît pourtant la licéité de la méthode Ogino-Knaus discutée depuis les années 1930. Les discours restent fermes quant au recours à la contraception et à l'organisation de la vie conjugale. Les couples, de leur côté, ne semblent pas faire preuve d'autant de rigueur quant au rejet de la contraception. Dès 1958, un article intitulé « Continence conjugale et morale sexuelle »[39] publié dans les *Feuilles Familiales* s'intéressait à la pratique de la contraception chez 292 couples catholiques. Les résultats sont nets : 32% utilisaient la méthode « Ogino-Knaus » et la continence afin de réguler les naissances ; 67% utilisaient un contraceptif (injections, préservatif, voire l'avortement classé dans les méthodes de contraception). Dès lors, un couple catholique sur trois respectait la morale sexuelle de l'Église en 1955. L'auteur nuance le propos en ajoutant que sur les deux tiers des couples « frauduleux »[40], 77% pratiquent le coït interrompu comme moyen de contraception, ce qui lui apparaît plus en phase avec la logique de l'Église. L'une des missions du CNPF est alors de proposer des solutions aux couples, de « les aider à découvrir le sens de la loi, afin

---

[33] Pierre de Locht, *À la mesure de son amour*, *op. cit.*, p. 35.

[34] Pierre de Locht, « Attitude devant la contraception », *op. cit.*, p. 8.

[35] *Ibid.*, p. 4.

[36] Pierre de Locht, *À la mesure de son amour*, *op. cit.*, p. 52.

[37] Pierre de Locht, « Pourquoi faut-il condamner toute propagande anticonceptionnelle ? », dans *Suppléments aux Feuilles Familiales*, vol. 8, 1959, p. 103.

[38] Pierre de Locht, « Attitude devant la contraception », *op. cit.*, p. 1.

[39] « Continence conjugale en morale sexuelle », 1958, Archives UCL, Dépôt « Feuilles Familiales », FI 101/1.

[40] *Ibid.*

qu'ils pratiquent des efforts concrets de réalisation progressive »[41], mais aussi aux prêtres qui se trouvent embarrassés face à ces questions nouvelles. Pour Pierre de Locht, la difficulté de la question n'ôte rien à la responsabilité des couples de faire les bons choix. À la fin des années 1950, il rejette l'idée d'une limitation des naissances comme moyen de régulation des naissances. La différence semble ténue mais elle permet d'inscrire la parentalité dans une logique de responsabilité laissant la place à l'amour : il ne s'agirait plus de restreindre les naissances mais de les espacer. Le chanoine regrette qu'« [a]u lieu de s'engager dans le mariage avec la grande joie de pouvoir remplir une mission créatrice, ils sont surtout marqués par la crainte d'une fécondité excessive »[42]. Par conséquent, la contraception n'est pas une réalité pour Pierre de Locht qui appelle à la continence[43] :

> (…) des efforts peuvent être demandés aux époux pour respecter les moments où les relations conjugales ne seront pas heureuses ou pas indiquées : ces moments-là ne constituent pas nécessairement des reculs pour leur amour. Bien souvent s'ils veulent l'accepter ainsi, c'est l'occasion de découvrir et d'accentuer un certain nombre de tonalités de leur amour, de leur unité, qui risquent sans cela de rester davantage à l'arrière-plan. Peut-être faudrait-il montrer qu'un amour conjugal sans effort de maîtrise, sans temps de réserve et de continence, est un amour qui risque de se cantonner sur le plan physique.

Le devoir de fécondité peut donc être espacé dans la mesure où il est le fait d'un travail de couple – l'abstinence – qui ne fausse pas la nature de la vie conjugale. De fait, face aux couples démunis, Pierre de Locht refuse dans un premier temps de remettre en cause l'Église et ses lois : « Il est beaucoup plus facile d'incriminer la morale, de la déclarer inadaptée, que de reconnaître ma pauvreté (…) »[44]. L'avortement n'est pas abordé mais on comprend, au vu des prises de position sur la contraception, qu'il reste interdit. Le rejet de la contraception est univoque chez Pierre de Locht qui impulse le mouvement au CNPF. Ses positions publiques et privées concordent et reflètent la doctrine de l'Église, expliquant aussi pourquoi cette dernière l'a peu à peu reconnu en sa qualité d'expert sur les questions familiales.

« Est-ce nous qui nous sommes écartés des évêques… »[45]

La période préconciliaire marque une lente évolution de la pensée de Pierre de Locht sur la régulation des naissances et des collaborateurs du CNPF. À mesure que les centres de consultations conjugales se développent (on en compte trois avant la fin du concile Vatican II en 1965) et que se précise le rôle du CNPF en tant qu'organisme de formation des conseillers conjugaux, les retours des couples sur le problème de la régulation des naissances se multiplient.

---

41 Pierre de Locht, « Attitude devant la contraception », *op. cit.*, p. 6.
42 *Ibid.*, p. 1.
43 *Ibid.*, p. 5.
44 *Ibid.*, p. 6.
45 Pierre de Locht, *Morale sexuelle et magistère*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 73.

En 1963, le CNPF publie une brochure – dotée de l'*imprimatur* – de cinq discussions entre le chanoine et un couple[46]. Sa position évolue : le couple doit avoir autant d'enfants qu'il est possible d'éduquer, au-delà de la simple contrainte physique. Autrement dit[47],

> (…) on peut donc dire que la morale considère comme souhaitable un espacement des naissances et même, dans bien des cas, une limitation de la fécondité.

Pierre de Locht préconise la continence comme méthode, mais n'exclut pas d'autres moyens. Il rejette par ailleurs une suppression de la loi qui « doit rester comme un appel, un phare qui m'attire, et vers lequel je m'efforce d'avancer »[48]. En raison de sa connaissance des problèmes familiaux, le pape Paul VI l'appelle à siéger à la commission pontificale sur la régulation des naissances pendant le concile Vatican II (1962-1965). Il se trouve alors du côté de la majorité qui prône un assouplissement doctrinal sur la question[49]. Le pape se réserve la décision en dernier ressort et le concile se clôture sans qu'aucun autre document que *Gaudium et Spes* (1965) ne soit publié. Cette constitution pastorale marque toutefois une évolution, reconnaissant la responsabilité des couples dans la fécondité tout en la plaçant désormais au même niveau que l'amour conjugal relégué jusque-là au second plan. Pierre de Locht reste ainsi en phase avec l'Église, lui qui place l'amour au centre de sa pensée. En attente d'un document papal sur la licéité des moyens de contraception et alors que Vatican II, par son ouverture, suscite des ferveurs nouvelles et l'espoir d'une Église en phase avec les problèmes des fidèles[50], le CNPF et Pierre de Locht continuent leur travail de recherche. Ainsi, en 1966 le CNPF publie une brochure[51] du chanoine qui, revenant sur le concile, semble satisfait de son déroulement mais rempli d'espoir quant à la question qui reste en suspens[52] :

> Nous supplions Votre Sainteté d'admettre que les époux chrétiens sont seuls capables de juger en conscience et devant Dieu, selon les critères de base de la morale chrétienne et au besoin avec l'aide d'un conseiller compétent et éclairé, quelles doivent être les dimensions de la parenté généreuse et responsable (…).

---

[46] Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale*, Bruxelles, Éditions du CNPF, 1963.

[47] *Ibid.*, p. 18.

[48] *Ibid.*, p. 29.

[49] Il relate son expérience dans *Les couples et l'Église*, *op. cit.*, ainsi que dans « Au Concile. La morale conjugale à l'épreuve de la foi vécue », dans Claude SOETENS, *Vatican II et la Belgique*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 1996.

[50] Gerd-Rainer HORN et Yvon TRANVOUEZ, « L'esprit de Vatican II : catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 1968. Introduction », dans *Histoire@Politique*, [en ligne], vol. 30, septembre-décembre 2016, consulté le 20 décembre 2016, http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=30&rub=dossier&item=277 ; Lieve GEVERS, « The Church in Belgium at a Turning Point. Times of Hope, Protest and Renewal (1945-1980) », dans *Histoire@Politique*, [en ligne], vol. 30, septembre-décembre 2016, consulté le 20 décembre 2016, http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=30&rub=dossier&item=279.

[51] Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale à la lumière du Concile*, Bruxelles, CNPF, 1966.

[52] Pierre DE LOCHT, *Morale sexuelle et magistère*, *op. cit.*, p. 42.

Souhaitant provoquer une réponse après deux ans d'attente, le chanoine publie en 1968 un livre sur la morale conjugale où il exprime, encore une fois, tout l'intérêt de la limitation des naissances. Il y rappelle alors la différence entre les moyens anticonceptionnels et l'avortement, « l'un des désordres les plus graves de notre époque » [53] qui a pour but de « détruire la vie » [54].

L'encyclique *Humanae Vitae* est publiée la même année. Contre toute attente, le document ne fait aucune avancée sur la question de la contraception et de l'avortement [55] :

> En conformité avec ces points fondamentaux de la conception humaine et chrétienne du mariage, nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques.

La publication provoque un choc du fait de ses conséquences pratiques et quotidiennes. Le clergé belge lui-même publie une lettre afin d'atténuer le poids de l'encyclique [56]. Perçue comme anachronique par ses contemporains, sa publication est une clé d'analyse dans les changements de rapport aux normes reproductives au sein du catholicisme. Le document entérine des désaccords et positionne les acteurs en offrant un cadre de référence qui n'existait pas auparavant. Après *Humanae Vitae*, c'est le rapport à l'Église tout entière qui évolue. Le changement de nom du CNPF symbolise aussi cette prise de distance vis-à-vis des normes catholiques : en 1968, le CNPF devient le Centre d'éducation à la famille et à l'amour (CEFA), effaçant la référence au catholicisme et mettant l'accent sur l'amour et l'éducation. Entre 1968 et 1973, Pierre de Locht et les membres du CEFA se feront, à travers leurs publications, les porte-parole des couples désabusés.

Ils pressent l'Église de « s'engager sur le terrain de la réalité » [57] afin d'« écouter le témoignage de ceux qui, dans le concret de leur existence quotidienne, s'efforcent (…) d'adopter les attitudes les plus valables à leurs yeux » [58]. Ils opposent à cette réalité la « mentalité juridique » [59] de l'Église allant à l'encontre de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* (1964) qui reconnaît pour la première fois la place active des laïcs et nuance l'infaillibilité du pape. Dès 1968 se fait jour une critique de l'Église qui chercherait avant tout à conserver son monopole moral :

> En réalité, ce qui est en question, sans qu'on le dise toujours explicitement, n'est pas le problème du couple, mais l'autorité du Magistère [60].

---

[53] Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale en recherche*, Tournai, Casterman, 1968, p. 130.

[54] *Ibid*., p. 60.

[55] PAUL VI, *Humanae Vitae*, *op. cit.*

[56] Léo DECLERCK, « La réaction du cardinal Suenens et de l'épiscopat belge à l'encyclique *Humanae Vitae.* Chronique d'une déclaration (juillet-décembre 1968) », dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 84, 2008, fasc. 1, p. 1-68.

[57] Pierre DE LOCHT, *Avortement : un moraliste s'interroge*, Bruxelles, CEFA, 1971, p. 10.

[58] Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale en recherche*, *op. cit.*, p. 24.

[59] André DELOBELLE, *La crise actuelle dans l'Église*, Bruxelles, CEFA, 1969, p. 15.

[60] Pierre DE LOCHT, *La morale conjugale en recherche*, *op. cit.*, p. 35.

Réutilisant les arguments des détracteurs de la contraception et de l'avortement, ils montrent que la contraception doit être autorisée au nom de la valeur intrinsèque de la vie. En 1969, le CEFA opère un tournant puisqu'un de ses membres publie une brochure, *Combattre l'avortement*[61], où il prend position pour la dépénalisation de l'avortement dans la mesure où « [i]l arrive que garder l'enfant entraîne au jugement de la mère, du couple, une situation déshumanisante »[62] qui va donc à l'encontre de la vie. Dès 1971, Pierre de Locht publiera également de nombreux textes sur la question[63]. Il y dénonce le paradoxe qui veut que le « respect de la vie » doive parfois passer par la mort d'une femme : la diminution des avortements clandestins et de leurs conséquences ne peut que passer par une dépénalisation de l'avortement. Dans la logique de *Gaudium et Spes*, le CEFA élargit la notion de fécondité à l'éducation des enfants, ne résumant pas la vie à son aspect biologique[64] :

> Nous sommes dès lors tenté de penser que l'élément le plus déterminant de ce seuil légal pourrait être la démarche, par la mère ou les parents, de reconnaissance sociale et légale de l'être en devenir.

La libéralisation de l'avortement a toutefois des conditions. Elle doit se réaliser par une responsabilisation des couples que permet l'éducation sexuelle et conjugale (au travers, notamment, des centres de consultations conjugales et de planning familial) et qui, à terme, doit diminuer le nombre d'avortements, considéré comme un échec[65] :

> Par le maintien dans la clandestinité, la législation actuelle ne fournit aucune possibilité d'aide éducative rendant les personnes plus lucides et plus responsables de leur décision.

Cette responsabilisation permet de les laisser maître de leur fécondité puisque le CEFA rejette toute tentative d'influence psychologique, juridique ou médicale, refusant de leur « attribuer le jugement ultime en la matière »[66], car « seuls les parents peuvent permettre cette progressive individualisation de leur fruit »[67]. Les membres du CEFA situent leur combat pour la reconnaissance de l'autonomie individuelle face à des normes reproductives jugées trop sévères. Cette individualisation, à savoir une intériorisation des contrôles sociaux[68], fait de Pierre de Locht et du CEFA des acteurs à part entière des changements survenus au milieu du XXe siècle :

---

[61] Jean DELEPIERRE, *Combattre l'avortement*, Bruxelles, Éditions du CEFA, 1969.

[62] *Ibid.*, p. 45.

[63] Pierre DE LOCHT, *Avortement : un moraliste s'interroge*, *op. cit.* ; Pierre DE LOCHT, *À propos de l'avortement… Complexité d'un jugement moral*, Bruxelles, CEFA, 1974 ; CEFA-FBCCC, dir., *L'avortement. Problème éthique ? Problème politique ?*, Bruxelles, CEFA-FBCCC, 1977.

[64] CEFA-FBCCC, *L'avortement*, *op. cit.*, p. 33.

[65] Pierre DE LOCHT, *Avortement : un moraliste s'interroge*, *op. cit.*, p. 17.

[66] Pierre DE LOCHT, *À propos de l'avortement…*, *op. cit.*, p. 25.

[67] Jean-Claude et Thérèse DEPREUX, *Le médecin devant la demande d'avortement*, Bruxelles, CEFA, 1971, p. 12.

[68] Patrick SIMON, « Révolution sexuelle ou individualisation de la sexualité ? Entretien avec Michel Bozon », dans *Mouvements*, vol. 20, 2002, fasc. 20, p. 15-22.

> L'autorité religieuse ne peut plus empiéter sur la souveraineté individuelle et s'immiscer tant dans les choix politiques que dans les pratiques sexuelles [69].

Ces positions nouvelles ne les détournent pourtant pas de la religion. Au contraire, les valeurs prônées par le catholicisme leur semblent en adéquation avec le combat qu'ils mènent pour le bien-être des couples. La contestation exprime pour le chanoine « l'engagement personnel au service des valeurs dont on ne peut pas ne pas « tester », ne pas témoigner » [70]. Cela l'amènera, dès 1973, à fonder son argumentaire sur la nécessité du pluralisme social. Un encadrement de la pratique de l'avortement n'obligerait en effet pas les personnes opposées à cette pratique à y avoir recours. Il réclame donc un vrai dialogue et une compréhension des difficultés des couples [71] :

> Les catholiques n'ont pas à imposer à tous, par le biais de l'Etat, des options discutables, puisque discutées.

Ce pluralisme a été aussi, politiquement, un moyen pour Pierre de Locht de conserver sa position. Il peut ainsi assurer à la hiérarchie catholique qu'il s'intègre toujours au catholicisme tout en réclamant une législation qui ne fait pas consensus.

Pourtant, cette position n'est pas tenable. Les années pré-*Humanae Vitae* ont été des moments d'espoir ; la période suivante est celle d'une recherche de dialogue dans le but de faire entendre les revendications des acteurs de la parenté responsable et des couples. Or, les prises de parole publiques et les critiques croissantes entraînent entre 1970 et 1973 de vives tensions, concentrées sur la personne de Pierre de Locht : il chercherait à provoquer le scandale et aurait des positions peu orthodoxes ; certaines publications sont critiquées et la question de la coresponsabilité est abordée. À la fin de l'année 1972, Pierre de Locht remet sa démission, que l'épiscopat refuse. Le dialogue ne se déroule pas comme prévu. Cette première tension se solde par une distanciation entre les deux institutions. Des débats autour de l'avortement en Belgique interviennent en 1973 : l'arrestation du docteur Willy Peers [72], médecin namurois qui a pratiqué plus de trois cents avortements, place le sujet au cœur du débat public. Si Pierre de Locht ne se rend pas à la manifestation pour la libération du gynécologue, il participe à la réunion de clôture du rassemblement et y prononce une allocution, relançant les controverses avec la hiérarchie. L'Église admet, une nouvelle fois, que la communication entre le représentant du CEFA et l'épiscopat doit s'améliorer. Pourtant, quelques jours plus tard, l'Église de Belgique publie un document qui réaffirme l'interdiction formelle de l'avortement, sans consulter le CEFA, qui apprend la nouvelle dans la presse. Le CEFA critique alors ouvertement cette prise de position dans un communiqué de presse. La réponse est sans appel : l'Église retire son mandat au CEFA-national. Pierre de Locht sera ostracisé au sein du monde catholique et la procédure de renvoi de l'UCL où il enseignait (sous la direction de l'épiscopat) en 1977 marquera le paroxysme de cette exclusion – même s'il échappera cette fois à

---

[69] Olivier BOBINEAU et Sébastien TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 90.

[70] Pierre DE LOCHT, *Et pourtant je crois !*, Tournai, Casterman, 1970, p. 31.

[71] Pierre DE LOCHT, *Avortement : un moraliste s'interroge*, *op. cit.,* p. 10.

[72] Alice BOTQUIN et Michel HANNOTTE, *Willy Peers*, *op. cit.*

la sanction, grâce au soutien des professeurs. L'année 1973 coïncide donc avec une rupture à la fois idéologique – bien qu'entamée plus tôt – et officielle.

« … ou ceux-ci qui se sont isolés de la vie en plein mutation ? » [73]

La figure, presque tutélaire, du chanoine ne doit pas éclipser le travail réalisé pendant ces années par d'autres. L'importance de la rhétorique de la « réalité de la vie » repose sur un réseau d'organes créé autour du conseil conjugal et du planning familial, que Pierre de Locht a su intégrer et mettre en lien avec l'aide d'autres acteurs et actrices.

En effet, le début des années 1950 voit l'émergence d'une institutionnalisation des centres de consultations conjugales dans laquelle le catholicisme trouve sa place. Ainsi, le premier centre est créé en 1953 par deux anciens membres des équipes de rédaction des *Feuilles Familiales* et croyants fervents, Gaston et Marie-Françoise Falisse. Un réseau se tisse à partir de ce premier centre embryonnaire, qui partage encore ses locaux avec l'équipe des *Feuilles Familiales* : en 1963 à Liège et en 1965 à Mons. Ces trois premiers centres s'organisent afin de créer en 1966 la Fédération belge des centres de consultations conjugales (FBCCC) qui deviendra en 1994 la Fédération des centres de planning et de consultation. D'inspiration catholique et permettant de structurer davantage la consultation conjugale, cette fédération assure le développement des centres de consultations conjugales : quatre autres centres sont créés entre 1969 et 1972. Ces centres offrent un « conseil conjugal », à savoir : « Une réalisation dont le but est de venir en aide aux ménages en difficulté, quel que soit le genre de mésentente dont souffrent les époux » [74]. Ils visent tant les personnes en couple (24,8% des consultations en 1971), mariées (76,8% des consultations en 1971) que les individus en questionnement. Les thèmes abordés sont multiples : infidélité, inadaptation sexuelle ou caractérielle, régulation des naissances (ces demandes représentent 6% des consultations en 1971 [75]) ou fiançailles. Les conseillers sont formés pendant trois ans par le CEFA. La FBCCC et le CEFA ne vont pas se contenter de leur réseau confessionnel d'origine. Ils entrent en dialogue dès 1967 avec la Famille heureuse [76], premier centre de planning familial laïque de Belgique francophone, par le biais de la Ligue des familles. La Ligue, qui depuis sa création en 1921 [77] privilégie la défense de la famille au-delà de tout clivage philosophique, cherche à créer des centres « pluralistes » qui regrouperaient les catholiques et les laïques. Ensemble, ils créent le premier « Centre pluraliste familial » à Uccle. Le modèle se développe

---

[73] Pierre DE LOCHT, *Morale sexuelle et magistère*, *op. cit.*, p. 73.

[74] CARHOP, Braine-le-Comte, Fonds « En marche, Planning Familial, avortement, contraception (docu) ».

[75] Ces chiffres sont à prendre avec précaution car avancés par les conseillers eux-mêmes. Les documents laissent entendre que l'avortement est un thème abordé aussi, mais rien n'indique dans quelle catégorie ces demandes sont classées.

[76] Monique RIFFLET, « Le planning familial en Belgique », dans *Les Cahiers du GRIF*, vol. 3, 1974, fasc. 1, p. 80-82.

[77] Béatrice et Muriel WAUQUAIRE, « Historique et développement de la Ligue des Familles en Belgique », mémoire de master en Sciences politiques et sociales, Université catholique de Louvain-la-neuve, 1991.

rapidement et permet la création de la Fédération des Centres pluralistes de planning familial au début des années 1970.

Les centres et fédérations catholiques s'implantent entre 1953 et 1970. A partir de ces créations originelles se développe le paysage institutionnel catholique du conseil conjugal et de la planification familiale que la Belgique connaît aujourd'hui. Au-delà du partage de locaux et de ressources nécessaires pour pallier le manque de reconnaissance et de financement, les liens sont étroits entre les centres. Les membres des *Feuilles Familiales* ont joué un rôle capital dans ce développement : on retrouve Pierre de Locht et le couple Falisse à l'origine du premier centre de consultation. C'est le CEFA qui gère la formation des conseillers conjugaux de la FBCCC dont le chanoine de Locht intégrera le conseil d'administration. La FBCCC et le CEFA s'allient pour publier des brochures sur la question de la famille, du couple et de la sexualité. Manette Krack et Gisèle Bastin [78], toutes deux formatrices au CEFA, vont passer par plusieurs centres : le centre de consultation conjugal Leman à Bruxelles, créé par Pierre de Locht, ainsi que les différents centres pluralistes. La volonté de prise en charge des couples, commune aux organisations, rend possible une collaboration avec le monde laïque, notamment entre les conseillers conjugaux. La création de ce réseau ne doit toutefois pas faire croire à l'existence d'un mot d'ordre commun : ces institutions sont indépendantes, bien que réunies par la volonté de prendre en charge les couples en questionnement. De plus, il faut distinguer le tissu associatif des conseillers eux-mêmes, comme le montre Gisèle Bastin qui met en avant le rôle des laïcs. Cette dernière, conseillère conjugale au premier centre pluraliste et au centre catholique Leman, rappelle dans ses mémoires que la pratique de l'avortement ne pouvait se faire que de manière clandestine, même au sein d'une institution que l'on pourrait juger progressiste. Retracer la genèse de l'institutionnalisation de ce réseau permet de situer les centres les uns par rapport aux autres dans le monde catholique et de mettre en lumière les enjeux cristallisés autour de la planification familiale dont Pierre de Locht, s'il en est un bâtisseur, n'est pas le précurseur.

Comment expliquer alors que les tensions ne visent que le CEFA et Pierre de Locht ? D'une part, il faut y voir un problème structurel : le CEFA est le seul organisme mandaté par l'épiscopat belge. *Les Feuilles Familiales* ont usé de l'*imprimatur* jusqu'en 1968, date à laquelle son utilisation est remise en cause car il « fait un peu curieux à notre époque » [79]. La FBCCC ne demandera jamais de mandat ou de reconnaissance officielle à l'Église. D'autre part, Pierre de Locht, sur lequel l'Église pouvait avoir prise à l'inverse des laïcs, a sans doute été la partie visible d'un catholicisme plus ouvert aux questions de la planification familiale et la figure tutélaire. Le CEFA et lui ont eu à cœur de rendre ce discours légitime au sein de l'Église afin d'éviter un catholicisme parallèle. Ce sont les prises de position du chanoine et du CEFA qui entérinent et alimentent les tensions jusqu'au moment où ces positions, rendues publiques, ne sont plus en adéquation avec la ligne de l'Église qui doit prendre des mesures si elle souhaite conserver son monopole moral. C'est

---

[78] Archives et Musée de la Littérature (AML), Bruxelles, Fonds Gisèle Bastin, MLPA 00256, « Le centre pluraliste et les plannings familiaux ».

[79] Marie Denis, « Le couple et la famille au prisme d'une revue », *op. cit.*

donc la prise de parole qui est condamnée, celle qui tentait d'« inverser les termes du débat et [de] montrer que c'étaient les forces conservatrices qui étaient immorales » [80]. « Un ecclésiastique doit parler en ecclésiastique » [81] sous peine d'être sanctionné, et donc condamné « à l'alternative du silence ou du franc-parler scandaleux » [82]. Les discours du CEFA et de son représentant deviennent par conséquent inintelligibles et inaudibles pour qui veut suivre les directives catholiques, car transgressifs. Pour autant, le chanoine continuera tout au long de sa vie à diffuser son discours dans des livres et dans son travail de conseil, tout en questionnant la position de l'Église : « vont-ils rejeter de la communauté ces non-adhérents (« ces rebelles ! »), ou du moins les repousser aux limites du peuple fidèle ? » [83].

Conclusion

L'histoire du conflit entre le CEFA et l'épiscopat belge, ainsi que l'analyse de la trajectoire personnelle de Pierre de Locht au travers de ses écrits, révèlent l'impact politique des transformations des valeurs et normes reproductives provoquées par les progrès scientifiques. Les nouvelles pratiques sexuelles et conjugales secouent en effet le monde catholique et révèlent un monde hétérogène qui doit être étudié dans cette perspective. Les tensions entre le CEFA, son représentant et l'épiscopat belge, pendant trois ans, sont suivies en 1973 par le retrait du mandat de Pierre de Locht et du CEFA-national. L'Église de Belgique sanctionne les positions du centre et du chanoine comme autant de transgressions : le CEFA n'aurait pas respecté les normes en matière d'éducation sexuelle en ne rejetant pas formellement la contraception et l'avortement. Pourtant, ces prises de position ne sont pas nouvelles et c'est davantage la publicisation de ces positions qui amorce la rupture et amène l'institution ecclésiastique belge à « étiqueter » et identifier les transgresseurs, à se poser elle-même en « entrepreneur de morale » [84]. Quelles sont les implications de cette décision ?

La sanction est un véritable acte performatif puisque Pierre de Locht doit endosser une nouvelle identité. C'est son destin qui s'en trouve changé : il est désormais en rupture de ban avec l'Église belge. D'abord mandaté par l'Église, il devient *persona non grata* au sein du catholicisme institutionnel auquel il s'identifie et dont il revendique la filiation. La procédure de licenciement de l'UCL suivant le retrait du mandat du CEFA en atteste – elle n'aboutira pas grâce au soutien des professeurs. Son expertise est remise en question aussi et sa parole, jugée illisible par le discours catholique officiel. Pourtant, une analyse interactionniste a le bénéfice de ne pas écarter Pierre de Locht et le CEFA du monde catholique auquel ils s'identifient, en dépit de l'ostracisme qui les frappe. Car le centre a lutté, durant ces années de tension, pour faire reconnaître sa position comme légitime. Si le CEFA et son principal représentant critiquent l'Église, c'est qu'ils veulent la rendre plus attentive aux problèmes des

[80] Dagmar Herzog, « La libération sexuelle des femmes : avortement, Église, handicap », dans Alain Giami et Gert Hekma, éd., *Révolutions sexuelles*, Paris, La Musardine, 2015, p. 63.

[81] Pierre de Locht, « Faits », CARHOP, Braine-le-Comte, Fonds Cardinal Cardijn, Dépôt « Problème avec les Evêques », CARHOP 61-1999-943.

[82] Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Points Essais, 2001, p. 344.

[83] Pierre de Locht, *Les couples et l'Église*, *op. cit.*, p. 262.

[84] Howard Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métaillié, 1985.

couples, de même que Pierre de Locht s'est adapté aux réalités du terrain et de la vie. Le travail du CEFA et de Pierre de Locht est ainsi perçu par les principaux intéressés comme entièrement intégré au catholicisme – le livre de Pierre de Locht *Et pourtant je crois !* [85] en est un symbole.

Cette analyse rend aussi compte de la position de l'Église plus largement. Le monopole moral de l'Église est mis à mal concernant la sexualité et la reproduction durant la période charnière d'*Humanae Vitae*, car Pierre de Locht et le CEFA – mais ils ne sont pas les seuls – proposent un discours alternatif en se risquant à réformer l'Église de l'intérieur. Cette dernière fait alors le choix, politique, de réduire au silence et d'identifier les transgresseurs dans le but de sauvegarder l'exclusivité de la production des prescriptions et des normes reproductives et de renvoyer le CEFA et son représentant à leur altérité. Ce processus de production de la déviance éclaire ainsi autant la position de Pierre de Locht que celle de l'Église. En étiquetant le CEFA, l'Église entérine un processus de distanciation progressive avec celles et ceux qui ne se reconnaissent pas dans les normes reproductives établies par l'institution ecclésiastique. Elle ne parvient pas à interroger et résoudre ce décalage croissant au sein de sa communauté et écarte un centre et son représentant qui tentent, eux, de concilier foi et écoute des couples.

Une logique de réseau prévaut désormais pour Pierre de Locht qui reste engagé auprès des familles et des couples malgré la sanction. L'institutionnalisation progressive des centres de consultations conjugales et l'arrivée des fédérations et des plannings montrent que le CEFA n'est pas le seul à tenir un discours catholique plus souple. Ni Pierre de Locht, ni le CEFA ne sont condamnés dans ce monde-là, signe d'un changement de valeurs aux niveaux micro- et méso-sociologiques : la prise de parole publique sur la contraception n'y est pas sanctionnée. La reconnaissance progressive par les pouvoirs publics de ces centres et fédérations, les subventions qu'ils obtiennent et leur développement dans le pays dévoilent la force de ces institutions intermédiaires qui façonnent aujourd'hui le monde de la planification familiale.

---

[85] Pierre de Locht, *Et pourtant…*, *op. cit.*, 1970.

Former à la vie sexuelle et affective dans le monde catholique : l'amour et la sexualité expliqués aux parents et aux adolescents (Belgique 1945-1965)

Laura Di Spurio et Valérie Piette

L'éducation sexuelle n'est pas un objet figé, son histoire est au contraire mouvante, ondoyant au gré des contextes historiques dans lesquels elle s'inscrit[1]. Par ailleurs, son étude[2] a démontré qu'elle constitue une porte d'entrée privilégiée pour saisir les différentes conceptions, visions et transformations des « normes sexuelles » en vigueur dans une société donnée[3]. Ainsi, si on a longtemps cru que l'éducation sexuelle prônée par les catholiques se résumait à une pure interdiction du plaisir et de la sexualité, l'histoire démontre au contraire que loin de se réduire au seul « péché de la chair », les tendances, au sein même du catholicisme, sont variées, voire parfois contradictoires. Les discours sur la sexualité ont été multiples et multiformes, complexes et en transformation constante. De fait, ils n'ont pas été l'apanage du catholicisme officiel[4] : les catholiques n'ont jamais parlé d'une seule voix.

La période de l'après seconde guerre mondiale, étudiée dans le présent article, constitue un moment privilégié pour saisir ces transformations et la faculté des catholiques d'adapter leurs discours aux mutations sociales et culturelles qu'a connues la Belgique au cours de cette période. Celle-ci se caractérise à la fois par de nombreuses transformations et par une inquiétude forte liée à l'idée d'une

---

[1] Jeffrey P. Moran, « Sex Education » dans Paula S. Fass, ed., *Encyclopedia of Children and Childhood in History and Society*, vol. 3, New York, MacMillan Reference, 2004, p. 740.

[2] Nous pensons notamment à cet ouvrage très complet consacré à l'éducation sexuelle en Europe au xxe siècle : Lutz D. H. Sauerteig et Roger Davidson, *Shaping Sexual Knowledge. A Cultural History of Sex Education in Twentieth Century Europe*, Londres/New York, Routledge, 2009.

[3] Gaston Desjardins, *L'amour en patience : la sexualité adolescente au Québec (1940-1960)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1995.

[4] *Ibid*.

« démoralisation » de la famille et de la jeunesse. Dans ce cadre, la sexualité est au cœur de toutes les préoccupations et devient un sujet qui fait vendre. Le monde éditorial tente de résoudre ce qui est alors présenté comme un « problème ». Cette explosion discursive se manifeste notamment par une recrudescence des manuels d'éducation sexuelle et autres conseils sous forme d'articles et de rubriques dans des magazines, d'ouvrages et même de revues entièrement consacrées à cette question. Au sein de cette inflation éditoriale, les auteurs d'obédience catholique tiennent une place de choix. Yvonne Kniebielher a noté pour la France, et on remarque le même mouvement en Belgique, que « la tendance sanitaire et laïque » qui caractérise l'entre-deux-guerres « ne progresse plus, alors que la tendance chrétienne et psychologique se développe » [5].

C'est précisément sur cette inflation éditoriale que s'appuie cet article. L'étude proposée se fonde sur une analyse croisée des discours catholiques en Belgique sur le problème de l'éducation sexuelle. Le corpus de sources que nous avons exploité se compose d'articles de revues de pédagogie et d'éducation familiale ainsi que des nombreux ouvrages publiés dans des maisons d'édition attachées au monde catholique belge. Mais limiter cet article au seul monde catholique belge limiterait les perspectives. Les références aux publications des voisins français sont en effet constantes et nombreuses. L'obédience de certains des auteurs rencontrés dans cet article s'est « découverte » parfois au détour d'une phrase ou encore d'une préface (c'est le cas par exemple de Marie-Thérèse Van Eeckhout [6], auteure très prolifique, notamment à l'origine d'un manuel à l'usage des mamans pour le magazine *Femmes d'aujourd'hui* [7]). Dans ce corpus s'entremêlent les discours de journalistes, de mères de famille, de pédagogues, de psychologues, de médecins et d'hommes d'Église qui ont chacun tenté de cerner et de résoudre le « problème sexuel ». Cette période est en effet marquée par la multiplicité des acteurs en charge de diffuser une « nouvelle » norme sexuelle au public et en particulier aux parents [8]. L'objectif de cet article est de présenter et de déconstruire la rhétorique utilisée par ces différents acteurs au sein de cette littérature « d'inspiration chrétienne » [9]. Après avoir rappelé les initiatives principales prises dans les milieux catholiques au cours de cette période, nous nous attacherons à démontrer à travers les thèmes abordés dans les manuels d'éducation sexuelle comment ces auteurs ont tenté de construire une « nouvelle » conception de la sexualité.

---

[5] Yvonne Kniebielher, « L'éducation sexuelle des filles au 20e siècle », dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, vol. 4, 1996, p. 146.

[6] Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002.

[7] Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Le savoir-élever les enfants des Femmes d'aujourd'hui. T. III : Nos enfants de l'adolescence à l'âge adulte*, Bruxelles, Femmes d'aujourd'hui, 1961.

[8] Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002.

[9] C'est ainsi que Marguerite Leblanc, directrice de l'École des parents en Belgique, qualifie l'ouvrage de Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Nos enfants devant la sexualité*, Paris-Tournai, Casterman, 1964, p. 8.

Les catholiques et la sexualité après la seconde guerre mondiale

La thèse du Québécois Gaston Desjardins a permis de mettre en lumière les nombreux mouvements de dissidence qu'a connus le monde catholique au Québec entre 1940 et 1960. Ces mouvements étaient déjà en germe auparavant mais ils s'épanouissent au cours de ces deux décennies, notamment grâce aux profonds bouleversements socio-politiques et culturels qui caractérisent cette période [10]. En Belgique, l'après seconde guerre mondiale se caractérise par les mêmes mouvements de dissidence et de contestation de l'ordre moral, dont le chanoine Pierre de Locht (1916-2007) est resté la figure la plus emblématique. Ces idées nouvelles bousculent en effet quelque peu la hiérarchie ecclésiastique belge, qui est loin de s'y opposer – au contraire, elle semble même se laisser séduire par nombre de ses propositions.

De nombreuses initiatives éditoriales, prises dès avant la seconde guerre mondiale [11], s'épanouissent après 1945. D'un point de vue éditorial, on peut noter par exemple la création en 1941 de la collection « Pierre Dufoyer » éditée par l'Action familiale, et plus tard par la maison d'édition Casterman. Ce collectif composé du jésuite René Boigelot [12] (1889-1959), de Madeleine Hanquet d'Andrimont [13], de Robert Maistriaux [14] – professeur à l'Université Saint-Louis – et du Dr Duval-Aumont [15] publie pas moins de vingt numéros consacrés à la sexualité, bientôt traduits en néerlandais, en espagnol et en italien. Cette collection semble avoir fait autorité dans le monde catholique européen [16]. Le nom de ce collectif trahit à lui seul la perspective adoptée par ces auteurs : c'est bien dans le but de consolider le « foyer » et ses valeurs que sont pensés ces ouvrages.

Il est par ailleurs nécessaire de rappeler le rôle central joué par *Les Feuilles Familiales*. Fondée en 1938 par Fernand Tonnet, ancien président de la Jeunesse

---

[10] Gaston Desjardins, *L'amour en patience*, *op. cit*.

[11] On peut lire à ce sujet, par exemple, l'article de Lucia Pozzi dans ce même numéro. Tandis qu'Annick Ohayon, dans son article consacré à l'École des parents, démontre l'obsession avec laquelle les catholiques français ont abordé les questions liées à la sexualité durant les années 1930 (Annick Ohayon, « L'École des Parents ou l'éducation des enfants éclairés par la psychologie (1929-1946) », dans *Bulletin de psychologie*, vol. 53, 2000, fasc. 449, p. 635-642).

[12] René Boigelot, *Le devoir de fécondité au foyer*, Liège, La Pensée catholique, 1938.

[13] Madeleine Hanquet d'Andrimont, *Si les mamans savaient*, Bruxelles, Action familiale, 1944 ; *Notre belle jeunesse moderne*, Liège, La Pensée catholique, 1936 ; *L'éducation liturgique de l'enfant*, Liège, La Pensée catholique ; *Le bonheur au foyer*, Bruxelles, Action familiale, 1944.

[14] Robert Maistriaux, *Questionnaire caractérologique suivi de tests*, Tournai, Casterman, 1950.

[15] Claude Duval-Aumont, *Le contrôle des naissances au foyer chrétien*, Paris, Casterman, 1938 et *Les problèmes de la natalité au foyer : exposé moral et biologique*, Paris/Bruxelles, Casterman/Action familiale, 1944.

[16] À ce sujet : Laura Di Spurio, « La vulgarisation de la notion d'adolescence dans l'Europe de l'après Seconde Guerre mondiale : échanges et circulations du savoir « psy » entre l'espace francophone européen et l'Italie », dans *Amnis. Revue de Civilisation contemporaine Europes/Amériques* [en ligne], vol. 14, 2015, mis en ligne le 15 juillet 2015, consulté le 26 avril 2017, http://amnis.revues.org/2715 ; DOI : 10.4000/amnis.2715.

ouvrière chrétienne [17], cette revue prend son essor au moment de sa reprise par un couple, Gaston et Marie-Françoise Falisse qui se ménagent une certaine autonomie de ton et d'opinion au sein du monde catholique belge. Entre 1945 et 1960, elle connaît un véritable succès. Forts de ses vingt mille abonnés, les rédacteurs de la revue publient des ouvrages, des brochures et multiplient les conférences. Leurs initiatives sont nombreuses et soulignent la vitalité du mouvement et l'intérêt qu'il suscite auprès de beaucoup de chrétiens [18]. Obtenant le statut d'ASBL, *Les Feuilles Familiales* se donnent pour objet « l'étude des problèmes aptes à assurer le plein épanouissement de la famille et la diffusion de leurs solutions ». La faculté d'adaptation de la revue aux problèmes de société se manifeste notamment à travers la création en 1956 de la revue *Demain* « écrite par des jeunes pour des jeunes » [19] dans une « optique de maturation et de préparation au mariage ».

Mais tandis que l'on peut observer cette explosion discursive sur la sexualité – notamment à travers le dynamisme d'une maison d'édition telle que Casterman, d'autres initiatives voient le jour dans le monde catholique. Ainsi, sont créés au même moment des services de « préparation au mariage » et un premier bureau de consultations conjugales (1953), qui tentent de répondre aux questions posées par les jeunes chrétiens. L'année 1955 voit la création de l'Association belge pour l'éducation sexuelle – elle fera plus tard le pont avec les plannings familiaux – et qui aujourd'hui se nomme la Fédération des centres pour le planning familial et l'éducation sexuelle. Pierre de Locht est, lui, nommé par sa hiérarchie en 1958, directeur du Centre national de pastorale familiale créé par les évêques belges et qui deviendra bientôt le Centre d'éducation à la famille et à l'amour (le CEFA). La parenté responsable, la régulation des naissances y sont discutées et le centre forme ses premiers conseillers conjugaux chrétiens. Parallèlement, des centres de consultations conjugales sont créés à Mons et à Liège et en 1965, en compagnie des centres bruxellois, ils forment la Fédération belge des centres de consultations conjugales.

L'éducation sexuelle des parents

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, le constat est unanime : les parents n'éduquent pas ou mal leurs enfants à la sexualité. Cette éducation sexuelle s'impose désormais comme un devoir. Pour l'Église – et pour la société en général –, la cellule familiale demeure le lieu privilégié de l'éducation sexuelle et les parents en restent les acteurs clés. Cette éducation se présente à eux à la fois comme un droit élémentaire,

[17] À ce sujet : Philippe Denis, « Le couple et la famille au prisme d'une revue. Histoire des *Feuilles Familiales* (1938-1975) », dans *Revue d'Histoire ecclésiastique* [en ligne], vol. 2, 1989, http://www.couplesfamilles.be/index.php?option=com_content&view=article&id=19:les-feuilles-familiales-toute-une-histoire&catid=19:qui-sommes-nous-&Itemid=17.

[18] Claude Soetens, dir., *Vatican II et la Belgique*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, rééd. 2012, p. 60.

[19] C'est néanmoins sous la responsabilité d'un autre couple d'adultes formé par Jean et Claudine Hinnekens que cette revue est éditée.

un devoir fondamental[20] mais aussi comme une « mission »[21]. Il est donc essentiel pour l'Église de fournir aux parents des réponses en adéquation avec la doctrine. Les manuels d'éducation sexuelle seront les premières réponses proposées aux parents.

Les accusations à l'encontre des parents fleurissent dans cette littérature : on leur reproche leur ignorance, leur silence gêné, leur embarras, leurs mystères, voire leur agressivité lorsqu'il s'agit d'évoquer la sexualité devant leurs enfants. C'est à travers des exemples tragiques que les auteurs tentent de démontrer les conséquences néfastes d'une absence totale d'information sexuelle. Ainsi les parents postposent-ils sans cesse l'éducation sexuelle de leurs enfants ; ils arrivent toujours trop tard, recourent à des mythes – l'enfant que l'on achète, le facteur qui les envoie, la cigogne, les choux, les roses, etc. – ou encore laissent aux autres le soin d'initier leurs enfants.

De nombreuses enquêtes confirment ce constat tout au long des deux décennies qui suivent la seconde guerre mondiale. Lorsque la pédagogue belge Fabienne Van Roy publie les résultats d'une longue enquête menée au début des années soixante, cette dernière affirme le « devoir pour les parents de ne pas laisser à *d'autres* le soin d'informer leurs enfants »[22]. Ces autres sont essentiels dans la compréhension des stratégies discursives des auteurs[23]. Mais qui sont-ils, « ces autres », que ne cessent d'évoquer les auteurs de ces manuels ? En premier lieu, ce sont les médias de masse considérés alors comme « les premiers agresseurs »[24] de la morale sexuelle. En l'absence d'une éducation sexuelle faite par les parents, les enfants s'initient « faussement, incomplètement ou malhonnêtement »[25] au cinéma, dans les livres, la presse (les magazines féminins, en particulier). Ces médias seraient les pourvoyeurs principaux de l'information sexuelle et sentimentale des jeunes. Un autre ennemi, ce sont les « copains », les « conversations entre adolescents », « la rue ». Ainsi que l'explique Albert Goffe dans son ouvrage *La belle réponse d'une maman* publié en 1950 : « Beaucoup de pères et de mères reculent l'échéance et par là exposent leurs enfants à être initiés – et de quelle façon – par leurs camarades »[26]. Et puis bien sûr, ce nouveau devoir des parents doit aussi être compris dans un débat qui enfle dans les années 1960 ; l'éducation, toute l'éducation, ne se joue-t-elle pas à l'école ? L'enseignement dispensé par d'autres, perçu comme un danger, devient une question publique, avancée notamment dans des milieux laïques. La famille doit alors reprendre

---

[20] Jean Remiche, « L'école face aux problèmes de l'éducation sexuelle », dans *La nouvelle revue pédagogique*, vol. 8, 1950, p. 474.

[21] Claude Voiturier, « L'éducation sexuelle : une mission des parents », dans *La nouvelle revue pédagogique*, vol. 2, 1959, p. 75-83.

[22] Fabienne Van Roy, *L'initiation sexuelle de nos enfants*, Paris/Tournai, Casterman, 1962, p. 60.

[23] Sur le « corrupt companion », on peut lire notamment le chapitre consacré au *Social Purity Movement* dans R. Danielle Egan et Gail Hawkes, *Theorizing the Sexual Child in the Modernity*, New York, Palgrave MacMillan, 2010, p. 33-50.

[24] René Claude, *L'éducation de l'adolescent*, Paris/Tournai, Casterman, 1958, p. 23.

[25] Pierre Dufoyer, *Initiation des enfants et des adolescents à la vie*, Paris/Tournai, Casterman, 1958, p. 15.

[26] Albert Goffe, *La belle réponse d'une maman*, Namur, Couvent des Pères rédemptoristes, 1950, p. 8.

pied dans cette éducation et ne laisser personne – certainement pas un enseignant – se charger de l'éducation sexuelle. Le « tout aux parents » défie les tentatives d'ancrer la vie sexuelle et affective dans les établissements scolaires.

C'est sur les mêmes arguments que repose l'allocution aux « mères de famille italiennes » délivrée par Pie XII en 1941. Ce passage reproduit dans les pages de *La nouvelle revue pédagogique* est éloquent : le pape, loin de condamner l'éducation sexuelle – qu'il nomme dans son allocution « éducation à la volonté » –, enjoint les parents chrétiens de « révéler les mystérieuses lois de la vie » afin d'« éclairer les âmes des adolescents avec beaucoup moins de danger que s'ils les apprenaient au hasard, dans des rencontres louches, des conversations clandestines, à l'école de compagnons peu sûrs et déjà trop au courant, par le moyen de lectures faites en cachette »[27].

C'est donc à partir de ce constat que l'Église catholique revoit sa position sur l'éducation sexuelle. La consigne du silence et du mystère ne serait alors plus adaptée à l'époque. Si ce discours existe dès l'entre-deux-guerres, il s'impose dans le contexte de l'après seconde guerre mondiale. Un véritable mouvement pour l'éducation sexuelle semble donc emporter le monde catholique dans son ensemble. Ce mouvement touche même les très conservateurs membres de la Ligue nationale pour le relèvement de la moralité publique[28]. Cette dernière annonce dans les pages de son bulletin les conférences et débats organisés par les associations citées ci-dessus[29], salue les initiatives prises par Pierre de Locht[30], propose des comptes rendus de certains ouvrages d'éducation sexuelle[31] et publie des articles parus dans la revue *Les cahiers de sexologie*[32].

L'éducation sexuelle représente le meilleur rempart contre l'« ambiance sexualisée »[33] que les commentateurs de cette époque ne cessent d'épingler.

---

[27] Claude VOITURIER, « L'éducation sexuelle : une mission des parents », *op. cit.*, p. 83.

[28] C'est dans un contexte marqué par la peur de la dénatalité qu'est créée en 1926, sous la présidence du Dr Wibo, la Ligue nationale pour le relèvement de la moralité publique. Celle-ci entend travailler « comme une entreprise de purification contre une immoralité génératrice de dénatalité et d'avortement » ; sur son action pendant la première guerre mondiale, on peut lire : Pierre RION, « L'ACJB et la lutte contre l'immoralité durant l'entre-deux-guerres. Phantasmes et réalités », dans *Revue belge d'histoire contemporaine*, vol. 15, 1984, fasc. 1-2, p. 71-102 ou encore Stéphanie VILLERS, *L'avortement et la justice, une répression illusoire : discours normatifs et pratiques judiciaires en Belgique (1918-1940)*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2013. La Ligue reste très active durant l'après seconde guerre mondiale, période au cours de laquelle elle continue de faire pression sur le gouvernement, notamment dans le cadre des « lois sur la protection morale de l'enfance ».

[29] « Le problème de l'école du mariage », dans *Bulletin de la Ligue nationale de moralité publique*, vol. 3, 1964, p. 31.

[30] « Morale conjugale », dans *Bulletin de la Ligue nationale de moralité publique*, vol. 3, 1963, p. 24.

[31] « Pour une saine sexualité ou nous avons lu pour vous », dans *Bulletin de la Ligue nationale de moralité publique*, vol. 1, 1962, p. 5.

[32] Dr VERMEIRE, « L'éducation sexuelle de l'enfant. De l'initiation », dans *Bulletin de la Ligue nationale de moralité publique*, vol. 2, 1965, p. 13-15.

[33] « Sexualité », dans *Famille, Collège et Institut*, vol. 3, 1965, p. 72.

La dénonciation du « climat hypersexualisé »[34] est une constante : l'éducation sexuelle apaiserait les curiosités, elle permettrait de démythifier le sexe, d'enrayer les fantasmes. C'est de l'éducation sexuelle que « pour une large part, dépendent l'équilibre, l'hygiène mentale et la santé morale des générations à venir »[35], renchérit le psychanalyste catholique français, André Berge (1902-1995), acteur clé de cette « nouvelle » conception de la sexualité.

« La sexualité est amour »[36] : une nouvelle conception de la sexualité

Force est cependant de constater que les adultes ne sont pas préparés à cette mission : pèseraient sur eux tous les défauts de leur propre éducation, leur conception de la sexualité étant tout imprégnée de l'idée de péché et de honte, clament en chœur les auteurs étudiés dans cet article. Leur ignorance semble être le principal obstacle à une éducation sexuelle bien faite. Marie-Thérèse Van Eeckhout, journaliste très prolifique au cours de cette période, explique le problème en ces termes en 1961 :

> Tributaires de leur propre absence d'éducation, sensibilisés aux problèmes sexuels dans la mesure où ils ne sont pas résolus, bien des parents reconnaissent que l'information sexuelle de leurs enfants est surtout un problème pour eux-mêmes[37].

D'autres parents continueraient d'émettre des réserves sur l'idée d'une éducation sexuelle. Certains la conçoivent comme une « émancipation sexuelle de leurs enfants ». Les questions sexuelles laisseraient les parents suspicieux, et ce même dans les milieux les plus indépendants de la morale chrétienne, prétend la pédagogue Fabienne Van Roy. Celle-ci propose de repenser à la fois l'enseignement religieux et toute une morale sexuelle conventionnelle. Avant de laisser les parents remplir leur devoir, il s'agit donc de les éduquer à une nouvelle conception de la sexualité : « C'est toute une pédagogie de l'adulte par laquelle il faut d'abord commencer »[38], rappelle encore Hubert Guiochet en 1963.

L'amour est au cœur de cette rhétorique. Il représente « le plus grand idéal qui soit sur terre »[39], selon Max André. « Dieu est amour », se plaît d'ailleurs à rappeler ce dernier. « L'éducation sexuelle, c'est essentiellement cela : « l'apprentissage de l'amour » »[40]. Ainsi est-ce une « éducation à l'amour »[41] que de nombreux auteurs réclament, une « éducation sentimentale » qui s'inscrit cependant dans les limites

---

[34] Jean Remiche, « L'école face aux problèmes de l'éducation sexuelle », *op. cit.*, p. 474.

[35] André Berge, *L'éducation sexuelle chez l'enfant*, Paris, PUF, 1952, p. 116.

[36] *Demain*, vol. 8-9, 1964, p. 44.

[37] Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Le savoir-élever les enfants*, *op. cit.*, p. 18.

[38] Hubert Guiochet, *De la mixité à l'amour précoce : garçons-filles de 11 à 20 ans*, Paris, Éditions du Levain, 1963, p. 95.

[39] Max André, « Préparation des jeunes gens au mariage », dans *La nouvelle revue pédagogique*, vol. 5, 1946, p. 203.

[40] Suzanne Marie Durand, « Éducation à l'amour », dans *La nouvelle revue pédagogique*, vol. 8, 1953, p. 449.

[41] Le Dr René Biot titre l'un de ses articles consacré à l'éducation sexuelle des enfants et adressé aux parents chrétiens « Parents chrétiens et éducation de l'amour », dans *Ecclesia*, vol. 5, 1949, p. 31-38.

étroites de la famille et de la procréation. Mais si parler d'amour semble « naturel »[42] à ces auteurs, comment parler de la sexualité longtemps frappée d'interdit ?

Nombre d'auteurs affirment en chœur qu'il s'agit de réhabiliter le plaisir sexuel afin que les enfants ne fassent plus l'expérience de la culpabilité. La sexualité n'est pas dégradante. Au contraire, elle est décrite comme « merveilleuse », « troublante », « riche »[43] aux jeunes lecteurs de *Demain*. Il s'agit d'affirmer la place centrale qu'occupe la sexualité dans la vie, et de rappeler que l'union sexuelle est « un mode particulier d'expression, un moment de rencontre exceptionnel »[44]. Dès les premières pages de son *Éducation sexuelle et affective*, André Berge déconseille aux parents de « faire de la sexualité un domaine à part, frappé d'un mystérieux interdit »[45] : l'acte de fécondation représente à ses yeux « un acte de joie et d'amour »[46]. En citant sa collègue Françoise Dolto (1908-1988), Berge permet par ailleurs de saisir les premières invitations au plaisir : en effet, la pédiatre et psychanalyste française – qui n'est pas encore devenue l'autorité qu'elle sera dans les décennies 1970 et 1980 – explique qu'il s'agirait d'interdire aux femmes n'ayant jamais joui de faire des enfants[47].

Dans ce cadre, le couple conjugal devient le premier exemple, l'entente dans le couple devient l'atout le plus puissant d'une éducation correcte et sensée. Le modèle familial influencerait considérablement l'avenir sexuel des enfants. Selon Van Eeckhout, les parents divorcés devraient charger d'autres personnes d'éduquer sexuellement leurs enfants afin de ne pas entacher l'éducation de leurs enfants de leur amertume et de leurs déceptions[48].

L'échec d'un nombre important de couples chrétiens alerte les autorités religieuses. Dès 1953, une Commission des conseils matrimoniaux tente de répondre aux besoins criants dans la préparation au mariage[49]. Dans les années qui suivent, en Belgique, des programmes de préparation au mariage se mettent en place. En 1960, l'École du mariage de Bruxelles est fondée. S'inscrivant dans le cadre de la Pastorale familiale, elle est reconnue officiellement par l'autorité diocésaine en 1962 alors que le premier planning familial laïc, « La Famille heureuse », ouvre ses portes à Saint-Josse, une commune bruxelloise. Cette École du mariage – d'autres verront bien vite le jour en Wallonie –, accueille et accompagne les fiancés et les jeunes dans la préparation au mariage. L'éducation à la sexualité y est évidemment au centre de leurs préoccupations. Les prétendants, prévenus dans leur paroisse de l'existence de l'école, suivent un cycle de conférences assurées par une équipe de prêtres et de

---

42 La référence à la « nature » est constante dans les textes sur l'éducation sexuelle publiés dans une revue comme *La nouvelle revue pédagogique*. Par exemple, l'amour est ainsi considéré comme « le plus grand idéal qui soit sur terre » fondé sur « les bases indestructibles de la nature », dans Max André, « Préparation des jeunes gens au mariage », *op. cit.*, p. 203.

43 *Demain*, vol. 9-10, 1964, p. 51.

44 *Ibid.*, p. 12.

45 André Berge, *L'éducation sexuelle et affective*, Paris, Scarabée, 1964, p. 9.

46 *Ibid.*, p. 65.

47 *Ibid.*, p. 111.

48 Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Nos enfants devant la sexualité*, *op. cit.*, p. 18.

49 Jacques Biebuyck, « La préparation des jeunes au mariage. La commission des conseils matrimoniaux se réunit à Lausanne », dans *Le Ligueur*, vol. 31, 19 août 1955, p. 4.

médecins bénévoles. Le discours de ces conférenciers s'adapte alors aux besoins de ces jeunes en demande d'informations quant à leur future vie sexuelle. L'amour mais aussi le plaisir, le premier rapport, l'hygiène des parties génitales voire l'hymen sont abordés au cours de ces causeries qui prennent une importance croissante dans les années soixante.

Éduquer pour moraliser la vie sexuelle

L'éducation sexuelle se présente dans ces écrits comme une création *ex nihilo* dont il s'agit de tracer les grandes lignes. Il n'existe en effet pour les parents aucun référent, aucun modèle. Dès lors, ces auteurs se présentent comme ceux qui détiennent « la » solution. L'éducation sexuelle s'esquisse alors comme le meilleur moyen de diffuser une « morale sexuelle » adaptée à la doctrine qui, on l'a vu, semble se transformer au cours de cette période. Cette éducation sexuelle n'est cependant pas que « sexuelle », elle est aussi « affective ». Elle ne doit pas se faire uniquement sous l'angle sexuel et organique, il s'agit plutôt de l'insérer dans la perspective plus large de l'amour.

C'est selon le principe rappelé par le pédagogue de l'Université de Louvain Albert Kriekemans dans sa *Préparation au mariage et à la famille* que l'éducation sexuelle est pensée. Elle est, aux yeux du pédagogue, « indissociable de l'éducation tout court » [50] : « Les problèmes sexuels font partie des problèmes généraux de la vie et demandent à être traités non pas isolément, mais en étroite liaison avec l'évolution personnelle de chacun » [51], renchérit Marie-Thérèse Van Eeckhout.

On l'a vu, il n'est plus question d'user et d'abuser de la cigogne ou encore du facteur, mais bien de dire « la vérité » aux enfants. Il y a une éducation spécifique à chaque âge, l'idée étant de ne pas choisir un moment au hasard. L'initiation se ferait par paliers, sans brusquerie : à chaque âge, cependant, ses questions, ses curiosités, ses aptitudes. René Biot (1889-1966), cité par le même Kriekemans, conseille même de « s'exposer à dévoiler trop tôt le mystère de la vie, plutôt que d'arriver trop tard » [52]. Les parents sont tenus de répondre loyalement à toutes les questions posées, toutes sans exception. Ainsi, aux petits, on expliquera très simplement la sexualité par les plantes ou les animaux. Mais si l'enfant ne pose pas de questions, il faut l'initier « avant qu'il ne coure le risque de l'être » [53] par un camarade, une affiche ou encore un film. « L'autre » reste en effet au centre de ce discours.

On peut illustrer ce principe par l'organisation de l'ouvrage *Initiation des enfants et des adolescents à la vie* de Pierre Dufoyer [54]. Ce manuel est divisé en deux parties. La première s'adresse aux parents et rappelle le « devoir d'initier ». La seconde est constituée de petits exposés consacrés à chaque âge de la vie, sans pagination, pour éviter à l'enfant, plus tard à l'adolescent, de se demander ce que contiennent les pages précédentes ou suivantes. Une distinction nette est par ailleurs faite entre l'enfance, l'adolescence et la jeunesse. Ce troisième âge est celui au cours duquel on initie « aux

---

50 Albert Kriekemans, *Préparation au mariage et à la famille*, Paris/Tournai, Casterman, 1957, p. 45.

51 Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Nos enfants devant la sexualité*, *op. cit*., p. 11.

52 Albert Kriekemans, *Préparation au mariage et à la famille*, *op. cit.*, p. 53.

53 Pierre Dufoyer, *Initiation des enfants et des adolescents à la vie*, *op. cit*., p. 27.

54 *Ibid*.

fiançailles », mais surtout l'âge de la préparation au mariage que le collectif Dufoyer situe « de 17 à 20 ans »[55].

Apprendre à faire l'amour consiste également à poser des gestes, « des gestes humains ». Cet acte charnel, réservé aux époux, doit être harmonieux, accompli, inspiré, réfléchi. Chaque geste posé a une signification et il revient aux parents ou aux éducateurs de détailler et d'approfondir cette signification. Les jeunes sont de plus en plus confrontés, par le cinéma notamment, à ces gestes d'amour, ces pratiques. Ils apprennent ainsi par mimétisme à s'enlacer, à s'embrasser. Il revient aux adultes « de leur faire découvrir le sens profond des gestes : comment le geste dévoile le sentiment intérieur et tire son sens de toute l'orientation d'une vie »[56].

L'adolescence : un âge dangereux

Cependant, c'est vers l'adolescence que semblent se tourner tous les regards. Il semble que « c'est au moment où l'on a le plus besoin de discuter de ce sujet [que] les parents se dérobent ». Ce moment, c'est la puberté. Cet âge de la vie apparaît comme l'enjeu central de cette éducation. L'adolescence est alors conceptualisée comme une période au cours de laquelle l'individu serait physiologiquement « prêt » à l'acte sexuel alors qu'il ne l'est pas psychologiquement : un passage à l'acte mettrait alors en danger son équilibre psychologique[57]. Ce décalage est au cœur de la perception de l'adolescence en tant que « crise »[58].

Aussi est-il conseillé aux parents d'initier les enfants « avant la puberté ». La formule présente « l'avantage que l'absence d'instinct spécifique implique la possibilité d'une conversation plus sereine »[59] : « le choc de l'initiation offre plus de danger à l'âge critique des tentations »[60], renchérit-on. Ces deux citations permettent de saisir la conception de l'enfance et de l'adolescence de ces auteurs. Ils supposent tout d'abord l'absence d'un instinct sexuel spécifique durant l'enfance. Pourtant, les travaux de Freud semblent désormais admis. Mais bien des auteurs continuent à les aborder avec réserve et méfiance. Dans ce cadre, l'adolescence demeure cet âge auquel on devient un être sexué et sexuel ; un âge dangereux donc, « l'âge des tentations », comme le note Kriekemans. Si la sexualité est définie comme saine et naturelle, elle demeure cependant le « danger qui menace l'adolescence »[61] selon les

---

[55] Pierre Dufoyer, *Le mariage : le livre de la jeune fille de 17 à 20 ans*, Bruxelles, Action Familiale, 1957 ; *Le mariage : le livre du jeune homme de 17 à 20 ans*, Bruxelles, Action Familiale, 1953.

[56] « Notes de pastorale familiale », dans *Feuilles familiales*, vol. 2, 1965, p. 57.

[57] Alain Giami, « Une histoire de l'éducation sexuelle en France : une médicalisation progressive de la sexualité (1945-1980) », dans *Sexologies*, vol. 16, 2007, fasc. 3 [en ligne], http://www.hal.inserm.fr/inserm-00167498/en/.

[58] Olivier Galland, *Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie*, Paris, Armand Collin, 1991, p. 40.

[59] Albert Kriekemans, *Préparation au mariage et à la famille*, *op. cit.*, p. 58.

[60] René Claude, *L'éducation de l'adolescent*, *op. cit.*, p. 23.

[61] Jean Le Presbytre, *Toi qui deviens homme !*, Louvain, Éditions jécistes, p. 30 ; Fabienne Van Roy, *Toi qui deviens femme, déjà !*, Paris/Tournai, Casterman, 1951, p. 21.

termes de Jean Le Presbytre, repris par Fabienne Van Roy dans la version féminine de *Toi qui deviens homme !*

A une époque marquée par une simplification progressive des relations sociales entre filles et garçons et par une aspiration plus forte à une intimité sexuelle, cette question devient centrale. Les jeunes se rencontreraient partout, dans les transports en commun, la rue, les bals, les salles de cinéma, bientôt les maisons de jeunes et même à l'école. De nouvelles peurs émergent alors : le « flirt », devenu un « phénomène social »[62], est au cœur de toutes les inquiétudes[63]. Il est considéré comme « dangereux », parce qu'il initie les jeunes à la sensualité : le baiser mène aux caresses qui mènent, elles, à la sexualité. Une escalade qui correspond selon Pierre Dufoyer à « la loi psychologique de l'amour »[64] : il représente « une affection superficielle (...) sans espoir fondé de mariage »[65]. Or l'unique but de cette éducation affective et sexuelle est d'inculquer une vision « saine » de la sexualité envisagée uniquement dans le cadre du mariage : l'éducation sexuelle vise à apprendre l'amour et c'est « l'amour qui aide [les jeunes] à rester continent »[66].

Faire des filles et des garçons : une éducation sexuelle « selon le sexe »

> Ton petit frère est plus fort et préfère les jeux rudes et mouvementés, parce qu'il doit être un homme comme papa. Ta petite sœur est plus fragile que toi, parce qu'elle est destinée à être une maman. (...) Si le petit garçon était aussi sensible qu'une petite fille, il ne pourrait pas travailler, prendre de grandes responsabilités, car un rien le bouleverserait, le troublerait[67].

Ce passage pourrait résumer l'un des éléments centraux de l'éducation sexuelle de l'après-guerre : la nature et la complémentarité de l'homme et de la femme sont sans cesse rappelées. Il faut éduquer les enfants en fonction de leur sexe dans le but de respecter les différences « naturelles » entre l'homme et la femme. On conseille même de traduire cette féminité et cette masculinité dans la façon d'habiller les enfants : éviter le mou et le flottant quand on habille un petit garçon, habiller gracieusement les filles sans que cela soit provoquant[68].

Cette pensée s'inscrit dans un débat qui fait rage à l'époque de la « coéducation ». Alors qu'entre 1950 et 1970, l'enseignement primaire et secondaire devient progressivement mixte, on s'interroge désormais sur l'impact moral de ces rencontres. On peut lire encore dans les pages de *Demain* en 1958 que la coéducation menace

---

[62] Jacques Marny, *Les adolescents d'aujourd'hui : culture, loisirs, idoles, amour, religion*, Paris, Le Centurion, 1965, p. 174.

[63] À ce sujet : Fabienne Casta-Rosaz, *Histoire du flirt*, Paris, Grasset, 2000 ; Laura Di Spurio, « La vulgarisation de la notion d'adolescence dans l'Europe de l'après Seconde Guerre mondiale », *op. cit.*

[64] Pierre Dufoyer, *Initiation des enfants et des adolescents à la vie*, *op. cit.*

[65] Pierre Dufoyer, *Le mariage. Le livre du jeune homme*, Tournai/Paris, Casterman, 1950, p. 97-98.

[66] « L'éducation de la vie sexuelle par l'amour », dans *Demain*, vol. 4, 1965.

[67] Hubert Guiochet, *De la mixité à l'amour précoce*, *op. cit.*, p. 62.

[68] Josef Maria Reuss, *Les grandes lignes d'une pédagogie sexuelle*, Bruxelles, La pensée catholique, 1965, p. 58.

l'accomplissement de la nature masculine et féminine[69]. Les débats sont alors contradictoires, pleins de paradoxes. Si l'éducation doit « être à l'image de la vie »[70], c'est-à-dire mixte, cette coéducation demeure un sérieux problème idéologique. André Berge évoque lui l'intérêt d'établir une « morale de la coéducation »[71] tandis qu'Albert Kriekemans la déconseille dans l'enseignement moyen, car elle a lieu à un « âge jugé dangereux »[72], c'est-à-dire à l'adolescence. Elle s'impose cependant comme *la* solution aux yeux des représentants de la tendance progressiste. C'est toute une mentalité qu'il est nécessaire de repenser : les rapports humains ne sont « pas que des convoitises sexuelles »[73], rappelle Marie-Thérèse Van Eeckhout.

La coéducation prépare ainsi les jeunes à leur vie d'adulte ainsi qu'à une vie affective épanouie : c'est dans une optique de compréhension des sexes que se pense la mixité. La ségrégation des sexes serait le pire ennemi du couple. Le côtoiement est indispensable à la connaissance de la « psychologie des sexes » et permet une initiation progressive à une notion saine de l'amour. Dans cette optique, le collectif Pierre Dufoyer publiera des ouvrages destinés à faire comprendre la psychologie des filles aux garçons, celle des garçons aux filles[74]. Cette « psychologie différenciée » ou « adverse » rappelle bien entendu les différences naturelles entre filles et garçons. Ainsi un jeune lecteur de *Demain* confie que grâce à l'ouvrage de Pierre Dufoyer, il « a compris que leurs attitudes incompréhensibles pour notre logique déductive sont expliquées par leur logique d'amour »[75].

Cette psychologie différenciée permet à ces auteurs de mettre en lumière la sentimentalité des filles, la sensualité des garçons : « La jeune fille est moins assujettie que le garçon à l'instinct sexuel »[76], explique le magazine *Demain* à ses jeunes lecteurs. Les relations sexuelles représenteraient pour elle un « don complet de sa personne » et ont « un retentissement plus large et plus profond »[77]. Mais cela vaut uniquement pour les « vraies jeunes filles ». Dans leurs descriptions, ces auteurs profitent de ces assertions pour épingler avec une certaine sévérité les « filles modernes », accusées de « faire appel aux tendances les plus grossières, les plus égoïstes » par « leur attitude, leurs toilettes, même parfois leur regard »[78]. La sanction est forte : selon Fabienne Van Roy, ces dernières ne doivent « s'en pren[dre] qu'à elles-mêmes si le jeu finit mal et

---

[69] « Fille ou garçon », dans *Demain*, vol. 4, avril 1957, p. 12.

[70] Albert Kriekemans, *Préparation au mariage et à la famille*, *op. cit.*, p. 77.

[71] André Berge, « L'éducation sexuelle chez l'enfant », *op. cit.*, p. 130.

[72] Albert Kriekemans, *Préparation au mariage et à la famille*, *op. cit.*, p. 79-80.

[73] Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Les rencontres des garçons et des filles*, Paris/Tournai, Casterman, 1964.

[74] Pierre Dufoyer, *Que sont-elles ? La psychologie des jeunes filles expliquée aux jeunes gens*, Paris/Tournai, Casterman, 1956 ; *Que sont-ils ? La psychologie des jeunes gens expliquée aux jeunes filles*, Paris/Tournai, Casterman, 1956.

[75] *Demain*, vol. 2, 1957, p. 47.

[76] « Bonjour jolie demoiselle ! Ou ce que pense un garçon », dans *Demain*, vol. 7, 1958, p. 42.

[77] Marc Oraison, *Savoir aimer : pour une claire information sexuelle*, Paris, Fayard, 1963, p. 54.

[78] « Un jeune homme parle aux jeunes filles », dans *Demain*, vol. 8-9, 1957, p. 14.

si on les traite comme elles s'affichent »[79]. Les filles sont ainsi « responsabilisées », ce sont elles qui sont « coupables d'attirer l'attention sur leur corps »[80], ce sont elles encore qui sont responsables du comportement du jeune homme à leur égard[81], mais plus encore c'est à elles que revient le rôle d'éduquer affectivement et sexuellement les jeunes hommes[82].

Les questions sensibles : la masturbation et l'homosexualité

De toutes les questions posées dans cette littérature, la masturbation et l'homosexualité sont restées les thèmes les plus sensibles à aborder, mais aussi un passage obligé dans les conseils prodigués aux parents. Ces deux sujets permettent par ailleurs de saisir au mieux les ambivalences de cette « nouvelle conception de la sexualité ». On observe en effet une réelle mise à distance avec les théories « morbides » du XIXe siècle qui ont entouré ces pratiques sexuelles. Elles font désormais l'objet d'une « psychologisation », la masturbation et l'homosexualité étant partie intégrante des explications psychologiques de l'adolescence.

La masturbation constitue la « première rencontre avec le sexe »[83]. Pour le garçon, bien entendu : la masturbation féminine peine, elle, à entrer dans les discours comme pratique courante. La masturbation féminine serait plus rare, prétend Paul Le Moal dans une enquête. Par ailleurs, la recherche du plaisir chez les jeunes filles est différente de celle des jeunes gens, « c'est son corps tout entier qui s'érotise et non pas seulement comme pour le garçon une zone bien localisée »[84].

Si cette pratique est désormais banalisée, normalisée – grâce notamment aux enquêtes menées par Kinsey aux Etats-Unis[85] –, elle demeure décrite dans certains de ces manuels comme « une déviation sexuelle »[86], « un acte impur »[87], « une pollution volontaire »[88], « une mauvaise habitude »[89], des « erreurs sexuelles » ou une « faute sexuelle solitaire »[90] alors que Kriekemans juge, lui, que les chiffres avancés par Kinsey ne s'appliquent pas à la « jeunesse belge »[91] ! L'ambivalence, mais aussi l'embarras des catholiques face à la masturbation, peut s'illustrer dans la réaction des éditions Casterman aux propos du Dr Arthus dans son manuel d'éducation à l'usage des parents publié en 1962. Ce médecin « se refuse à inscrire parmi les déviations

---

[79] Fabienne VAN ROY, *Toi qui deviens femme, déjà !*, *op. cit.*, p. 96.

[80] « Peinture et restauration », dans *Demain*, vol. 2, 1957, p. 27.

[81] « Comment le jeune homme exprime-t-il sa sexualité ? », dans *Demain*, vol. 1, 1961, p. 25.

[82] Jacques BIEBUYCK, *Jeunesse à cœur ouvert*, Bruxelles, Durendal, 1961, p. 113.

[83] Dr J. JOUVENROUX, *Jeunesse qui s'épanouit à la découverte de l'amour*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1942, p. 30.

[84] Marc ORAISON, *Savoir aimer*, *op. cit.*

[85] Alfred C. KINSEY, *Le comportement sexuel de l'homme*, Paris, Pavois, 1948 ; *Le comportement sexuel de la femme*, Paris, Amiot Dumont, 1954.

[86] Albert KRIEKEMANS, *Préparation au mariage et à la famille*, *op. cit.*, p. 65.

[87] Pierre DUFOYER, *Initiation des enfants et des adolescents à la vie*, *op. cit.*

[88] Clément PEREIRA, *Qui nous dira la vérité*, Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1960, p. 32.

[89] Dr J. JOUVENROUX, *Jeunesse qui s'épanouit à la découverte de l'amour*, *op. cit.*, p. 30.

[90] Paul LE MOAL, *Pour une authentique éducation sexuelle*, Paris, Vitte, p. 142.

[91] Albert KRIEKEMANS, *Préparation au mariage et à la famille*, *op. cit.*, p. 66.

psychosexuelles caractérisées les faits de masturbation »[92]. Les éditeurs ont jugé nécessaire d'ajouter une note à l'intention de leur lectorat afin de justifier la nature de ce refus : l'auteur défend un point de vue médical et psychologique et non moral. Citant plus loin le célèbre médecin et psychologue italien, le religieux franciscain Agostino Gemelli (1878-1959), pour qui la masturbation « n'est rien d'autre qu'un plaisir quelconque de nature sensorielle »[93], Casterman précise : « Nous le citons sans pour autant marquer notre accord sur les motifs allégués par l'auteur pour justifier ses assertions »[94].

Quant à l'homosexualité, elle est plus particulièrement évoquée par ce que l'on continue de nommer les « amitiés particulières » dont les filles seraient friandes[95]. Les commentaires « scientifiques » de l'adolescence permettent désormais d'expliquer ces « amitiés », ces « flammes » que de nombreux adolescent.e.s vivent au cours de leur transformation : le pubère traverserait une phase d'indétermination sexuelle qui le rend enclin aux relations homosexuelles[96]. L'homosexualité est ainsi « normalisée » à travers une explication psychologisante et biologisante.

L'homosexualité masculine et féminine est pensée dans des termes différents. Pour les filles, ces « amitiés particulières » sont « normales », car ces dernières sont considérées comme « sentimentales » et non « sexuelles » ; le passage à l'acte sexuel serait plus rare. Dans un ouvrage adressé aux jeunes filles, Fabienne Van Roy met en garde contre ces amitiés « où se mêle volontiers une sensualité diffuse à l'exaltation du cœur »[97]. Celles-ci peuvent alors facilement « sombrer » et se transformer en « complicité sordide ou extravagance ignominieuse ». Mais au cours d'une période qui continue de condamner les relations amoureuses entre les filles et les garçons, ces « amourettes » constituent aux yeux de Marie-Thérèse Van Eeckhout « la meilleure protection aux expériences sentimentales prématurées »[98].

Si l'homosexualité masculine est encore ramenée au rang de « maladie » chez certains auteurs, une certaine indulgence est désormais de mise. Le thème de l'homosexualité doit néanmoins être abordé « discrètement » au moment où l'on évoque le plaisir sexuel, tout en précisant que celle-ci constitue une « anomalie »[99]. Il convient de ne pas « dramatiser, mais expliquer que cela arrive » ; il faut essayer de les comprendre. Mais il s'agit plus encore d'éviter les renvois souvent spectaculaires des internats qui culpabilisent bien inutilement ceux qui vivent « avec anxiété cette période difficile »[100]. On conseille alors aux parents de ne pas « dramatiser » : cette période d'indécision « tourne court pour faire heureusement place à une sexualité

[92] André Arthus, *Un monde inconnu : nos enfants*, Paris/Tournai, Casterman, 1962, p. 143.

[93] *Ibid.*, p. 149.

[94] *Ibid.*, p. 148.

[95] Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Le savoir-élever les enfants*, *op. cit.*, p. 81.

[96] Jean Rousselet, *L'adolescent, cet inconnu*, Paris, Flammarion, 1956, p. 142.

[97] Fabienne Van Roy, *Toi qui deviens femme, déjà !*, *op. cit.*, p. 64.

[98] Marie-Thérèse Van Eeckhout, *Le savoir-élever les enfants*, *op. cit.*, p. 183.

[99] Paul Le Moal, *Pour une authentique éducation sexuelle*, *op. cit.*, p. 158.

[100] *Ibid.*, p. 156.

normale »[101]. L'éducation sexuelle peut corriger ou éviter ce que la doctrine de l'Église continue de penser comme une « faute », « un acte contre nature »[102]. Si l'homosexualité persiste, les parents doivent alors se tourner vers le médecin ou encore le psychothérapeute, conseille Josef Maria Reuss[103].

C'est en concluant sur ces deux thèmes que l'on peut au mieux saisir les différents glissements opérés par les catholiques au cours de cette période. Si dans ces discours, la masturbation et l'homosexualité ne semblent plus condamnées – la culpabilité est alors considérée comme « plus dangereuse pour la santé morale de l'adolescent que la masturbation elle-même », par exemple –, c'est cependant dans un cadre très précis que ces dernières sont pensées, celui de l'adolescence que la psychologie continue de définir cependant comme une phase de chasteté sexuelle. La psychologie devient au cœur de cette période à la fois un principe explicatif de l'adolescence et de la sexualité humaine, une caution scientifique, mais aussi un cadre normatif dans lequel insérer la sexualité. En effet, si ces pratiques sont excusables durant l'adolescence, elles ne le sont plus dans l'âge adulte. L'adolescence devient alors un temps d'apprentissage tant social que sexuel.

Ainsi est-ce l'harmonie sexuelle future qui est menacée par ces pratiques : celle ou celui qui se masturbe ne parvient pas à accéder à l'âge adulte caractérisé par une synthèse entre le physique et l'affectif. La masturbation, par exemple, en tant qu'acte égoïste « empêche d'éduquer sa capacité d'aimer »[104]. Et on peut lire les mêmes menaces lorsque ces auteurs abordent les relations sexuelles « pré-matrimoniales » ou encore l'homosexualité. Cette nouvelle conception construite autour de l'« harmonie sexuelle » du couple et de l'amour demeure culpabilisante. Si désormais les questions morales ne sont plus au cœur de leur argumentaire, leur conception de la sexualité reste pensée dans le cadre strict du mariage.

Conclusion

Jean Remiche écrit en 1950 dans les pages de *La nouvelle revue de pédagogie* :

> Sans doute n'y a t-il plus aujourd'hui d'éducateur pour estimer que la bienséance interdise de s'occuper de la sexualité et d'éducation sexuelle, sous le fallacieux prétexte qu'il est des choses qu'on ne parle pas. Nous osons l'espérer… sans trop y croire[105].

Durant ces deux décennies, les commentateurs catholiques ont en effet osé et espéré imposer à l'Église une nouvelle manière de penser la sexualité. Les recours aux concepts d'amour, d'harmonie ou encore de nature leur permettent d'appuyer leur vision positive de la sexualité ; la psychologie, elle, s'impose comme principe explicatif. Une psychologie que ces auteurs réinterprètent et vulgarisent volontiers pour « coller » à la vision chrétienne du monde. Car cette explosion discursive, si elle révèle de la part de ces acteurs le désir de sortir la sexualité du domaine du péché,

[101] André Arthus, *Un monde inconnu : nos enfants*, *op. cit.*, p. 221.
[102] Josef Maria Reuss, *Les grandes lignes d'une pédagogie sexuelle*, *op. cit.*, p. 80.
[103] *Ibid.*
[104] « Être chaste pour mieux se donner », dans *Demain*, vol. 4, 1962, p. 63.
[105] Jean Remiche, « L'école face aux problèmes de l'éducation sexuelle », *op. cit.*, p. 474.

démontre cependant qu'elle s'inscrit bien dans un cadre normatif très étroit. Le seul lieu d'épanouissement de l'amour et de la sexualité est en effet la famille tandis que la sexualité demeure surtout une prérogative adulte. La pilule n'est pas envisageable, par exemple, en dehors du couple matrimonial, et ce, même chez les plus progressistes. En effet, la finalité de ces discours sera de réaffirmer la prédominance du modèle matrimonial, du couple formé par un homme et une femme et uni par les liens sacrés du mariage.

L'analyse de ces textes « d'inspiration chrétienne » publiés au cours de cette période révèle par ailleurs que les adversaires de cette éducation sexuelle, sans pouvoir affirmer qu'ils étaient minoritaires, ont été néanmoins les plus silencieux. On trouve très peu de textes s'opposant au principe, peu d'auteurs pour affirmer que l'on ne discute pas de ces choses-là. L'Église a, semble-t-il, tenté de s'ouvrir, de s'adapter au monde et à ses transformations jusqu'à ce qu'elle se heurte à ses propres limites. 1968 est en effet l'année de la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* qui réaffirme la position traditionnelle de l'Église sur les questions du mariage et de la régulation des naissances. Pour beaucoup, cette date a marqué une rupture, une déception pour les fidèles, que les limites chronologiques de cet article ne permettent cependant pas de vérifier. On reste bien sûr curieux de découvrir comment les auteurs cités dans cet article ont réagi à cette position officielle.

L’encadrement de la sexualité des mineur.e.s dans une institution catholique de placement en Belgique (1960-2000)

Lynn Bruyère

Depuis plusieurs siècles, l’Église catholique assure des missions d’éducation et de bienfaisance en venant en aide aux plus démunis de la société. Au xix[e] siècle, dans le sillage des débats sur les premières politiques de protection de l’enfance, l’État belge voit dans l’Église catholique, reconnue pour ses compétences en matière d’éducation et d’enseignement, une institution fondamentale pour redresser moralement des enfants élevés dans des milieux particulièrement précaires ou commettant des actes considérés comme déviants [1]. C’est ainsi qu’aux côtés des établissements publics se tisse un réseau d’organismes de la charité privée – internats, homes et institutions – fondés par des ordres religieux qui vont en quelque sorte se substituer aux parents jugés défaillants et assurer l’hébergement et la « rééducation » des filles et garçons « moralement abandonnés » [2]. Certaines de ces institutions charitables fondées au xix[e] et au xx[e] siècle existent toujours aujourd’hui et c’est à l’une d’entre elles que nous nous intéressons ici. « Flora » [3] est une institution de protection de la jeunesse d’origine catholique fondée vers la fin des années 1950 qui, pour l’époque, s’inscrit pleinement dans la modernité. La singularité de ce lieu de vie flamand repose sur son projet éducatif innovant, c’est-à-dire l’hébergement d’une population mixte de mineur.e.s dits « en danger » [4], où filles et garçons d’âges différents sont éduqués

[1] Marie-Sylvie Dupont-Bouchat et Éric Pierre, dir., *Enfance et justice au xix[e] siècle. Essais d’histoire comparée de la protection de l’enfance 1820-1914. France, Belgique, Pays-Bas, Canada*, Paris, PUF, 2001, p. 23 et p. 93.

[2] Aurore François, « Filles et garçons de Justice : parcours comparés (Belgique, 1912-1965) », dans *VST – Vie sociale et traitements*, vol. 106, février 2012, p. 54.

[3] « Flora » est le pseudonyme donné à l’institution dont traite cet article.

[4] Nous faisons ici référence à la loi du 8 avril 1965 relative à la protection de la jeunesse, stipulant qu’un mineur est en danger lorsque « sa santé, sa sécurité ou sa moralité est mise en

ensemble dans les mêmes groupes de vie. La société jusqu'alors largement modélisée par des valeurs et normes catholiques qui visaient l'éducation séparée, s'oriente au fil du temps vers une « modernisation de la sexualité »[5], qui introduit des changements en termes de pratiques conjugales et familiales. S'interroger sur la manière dont, en cette période de « révolution sexuelle », l'institution Flora et ses acteurs, à la pointe du changement, ont intégré la mixité et les questions relatives à la vie affective et sexuelle des mineur.e.s, permet, nous semble-t-il, d'en savoir davantage sur la mise en pratique et l'évolution des normes sexuelles dans une institution de ce type.

Une nouvelle famille

Les premiers mineur.e.s placés à Flora le sont sous l'égide de la première loi sur la protection de l'enfance de 1912, qui s'inscrit dans le mouvement de la doctrine de la « défense sociale » et met en place une justice paternelle se détournant de la punition de l'acte basé sur le discernement, au bénéfice d'une protection[6]. Cette loi cible les mineur.e.s soupçonnés d'avoir commis un fait qualifié d'infraction ainsi que les mineur.e.s interpellés pour inconduite, indiscipline, se livrant à des activités de mendicité, de prostitution, de débauche, de vagabondage, ou encore ceux dont le juge estime que les parents ont échoué dans leur tâche éducative[7]. Elle instaure aussi des tribunaux pour enfants spécialisés et crée la figure du juge pour enfants. Ce dernier est assisté par des bénévoles, les délégués à la protection de l'enfance, qui réalisent des enquêtes sociales dans les milieux familiaux des filles et des garçons de justice. Cette évaluation est déterminante pour justifier l'intervention de la justice dans ce milieu, si celui-ci est qualifié comme étant « dysfonctionnant ». En effet, durant la première moitié du XXe siècle, la famille jugée « dysfonctionnante »[8] est celle qui ne correspond pas au « modèle bourgeois hérité du siècle précédent : le couple parental, uni par les liens officiels du mariage, éduquant les enfants dans une atmosphère morale (...) »[9]. Dans ce cas, si l'évaluation du milieu familial s'avère insatisfaisante, ne correspond pas à ce modèle, la loi autorise le juge, à titre préventif, à placer un mineur dans une institution de protection de la jeunesse. Le placement est alors utilisé dans le but d'éloigner le mineur des mauvaises influences de son milieu et d'éviter la mise en danger[10].

---

danger soit en raison du milieu où il est élevé, soit par les activités auxquelles il se livre, ou lorsque les conditions de son éducation sont compromises par le comportement des personnes qui en ont la garde » (*Moniteur belge*, 15 avril 1965).

[5] Régine BEAUTHIER, Barbara TRUFFIN et Valérie PIETTE, éd., *La modernisation de la sexualité (19e-20e siècles)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2010, p. 12.

[6] Yves CARTUYVELS, « Les grandes étapes de la justice des mineurs en Belgique. Continuité, circularité ou ruptures ? », dans *Journal du droit des jeunes*, vol. 207, septembre 2001, p. 1.

[7] *Ibid.*, p. 15.

[8] Aurore FRANCOIS, « L'évaluation des familles par les acteurs de la protection de l'enfance en Belgique », dans Laura MERLA et Aurore FRANCOIS, dir., *Distances et liens*, Louvain-La-Neuve, Éditions Academia, p. 107.

[9] *Ibid.*, p. 109.

[10] *Ibid.*, p. 106.

Si la famille constitue le noyau central pour le développement, l'éducation et l'épanouissement de l'enfant, plusieurs œuvres d'initiative privée fondées au XXe siècle et calquées sur le modèle familial tentent donc d'offrir à ces mineur.e.s une « nouvelle » famille [11]. En Flandre, certaines de ces institutions naissent sous l'appellation « foyer d'accueil familial ». Ce type d'hébergement se distingue des autres par une structure plus petite et un cadre de vie agréable et chaleureux où les enfants sont censés se sentir comme à la maison. Dans cette optique naît l'institution Flora, vers la fin des années 1950, à l'initiative d'un professeur psychiatre-pédagogue d'une université belge et d'une congrégation néerlandaise. Fondée au XIXe siècle, cette congrégation mène depuis plusieurs siècles des actions charitables dont la création de maisons d'accueil pour anciennes détenues. Après la deuxième guerre mondiale, elle est mobilisée pour la prise en charge d'enfants orphelins, socialement négligés ou sans domicile. Les « villages de jeunesse », aujourd'hui implantés dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique du Nord, sont notamment la concrétisation des interventions menées dans le domaine de la protection de l'enfance malheureuse. Ce qui fait la particularité de ces villages, c'est l'introduction d'une prise en charge éducative modelée sur la vie familiale. Dans chaque pavillon vivent un couple marié et plusieurs enfants placés, d'âges différents. Ce modèle éducatif innovant a inspiré le professeur, désireux de l'implanter en Flandre. Vers la fin des années 1950, l'accord est conclu avec la congrégation et une partie du personnel religieux s'installe dans la région flamande avec l'ambition d'y bâtir le premier village de jeunesse, Flora. Les mineur.e.s y sont répartis dans de petits groupes de vie de dix à quinze enfants et encadrés par plusieurs religieuses qui partagent leur quotidien.

En 1965, une deuxième loi sur la protection de la jeunesse va élargir les conditions d'application des mesures protectionnelles en y intégrant le mineur dit « en danger » : celui « dont la santé, la sécurité, la moralité ou les conditions d'éducation sont compromises, soit par son propre comportement, soit par celui des personnes qui en ont la garde » [12]. L'État s'immisce donc de plus en plus dans la sphère privée familiale – toujours centrale dans les débats sur les politiques éducatives – et tend à assurer au mineur une protection sociale (spéciale) en finançant ou en créant des services sociaux, médicaux ou psychologiques auxquels la famille peut faire appel en cas de situation problématique, et en autorisant des comités de protection de la jeunesse, organisés au sein des arrondissements judiciaires, à intervenir dans la famille. La protection judiciaire et contraignante intervient lorsque l'aide fournie s'avère insuffisante ou est refusée. Durant les années 1980 et dans la foulée des réformes institutionnelles, la protection de la jeunesse est communautarisée et deux formes d'aide se mettent en place : l'aide volontaire et acceptée en collaboration avec les parents et le mineur, mise en œuvre par les administrations communautaires et l'aide contrainte qui nécessite une intervention judiciaire. Ainsi, Flora accueille dans un premier temps des mineur.e.s placés par le magistrat et ensuite, à partir des années 1980, dans le

[11] « Exposition : De la protection de l'enfance à l'aide à la jeunesse (1830-1991) », supplément au *Journal des Assises*, vol. 5, 23 novembre 1994, p. 7.

[12] Marc PREUMONT, *Mémento du droit de la jeunesse*, Waterloo, Kluwer, 2013, p. 22.

cadre d'une collaboration entre les parents et les services sociaux et juridiques, des mineur.e.s placés volontairement par ces derniers.

Il nous paraissait important d'évoquer cette partie historique afin de souligner l'importance du rôle que joue la famille dans les politiques de protection de la jeunesse et dans la volonté de créer, en substitution à celles jugées défaillantes, de nouveaux milieux de vie calqués sur le modèle familial dont fait partie Flora. Nous allons maintenant présenter brièvement la méthodologie utilisée dans le cadre de cet article avant de nous intéresser à la mixité au sein de Flora, à l'évolution de son personnel et à sa façon d'encadrer les questions relatives à la sexualité.

Flora est toujours en activité aujourd'hui, ce qui permet de rencontrer des témoins qui y ont travaillé durant les années qui nous intéressent (1960-2000). Basé sur des extraits d'entretiens qualitatifs menés auprès de membres et d'anciens membres du personnel éducatif, nous nous proposons de comprendre, à partir des discours des acteurs, la manière dont la vie affective et sexuelle des mineur.e.s a été prise en charge à l'intérieur de l'institution entre 1960 et 2000. Que raconte le personnel au sujet de la sexualité durant cette période ? À quelles normes renvoie-t-il ? Quelles informations étaient transmises aux mineur.e.s en matière de sexualité ?

Les acteurs ont été approchés sur la base de la méthode « boule de neige »[13] et neuf entretiens approfondis ont été réalisés. Utilisé comme méthode qualitative dans les sciences humaines et sociales, l'entretien permet, par le témoignage oral, de rendre compte de l'expérience des sujets interrogés et de révéler des pratiques non identifiables dans des sources formelles[14]. Deux éducateurs, quatre éducatrices et l'animateur pastoral de l'institution ont été interrogés. Ils ont travaillé, ou travaillent encore dans l'institution. Aucune religieuse n'a été interrogée. Compte tenu de la place qu'elles ont occupée au sein de l'institution, l'absence de leur discours constitue une limite à cette étude. Pour cause de décès, départs en mission à l'étranger et refus, il n'a pas été possible pour l'instant de s'entretenir avec une ancienne sœur de l'institution ayant encadré des mineur.e.s durant la période qui nous intéresse. Afin de préserver l'anonymat, nous avons donné des pseudonymes aux éducateurs et éducatrices interrogés. Le sexe, l'âge ainsi que la carrière de la personne au sein de l'institution (date d'arrivée et éventuellement de départ) sont des caractéristiques de contexte

---

[13] Nous avons établi un premier contact avec l'institution pour lui expliquer le projet. La direction de l'institution en a informé son personnel et deux personnes ont été disposées à nous rencontrer. Après l'entretien, celles-ci ont chacune contacté des personnes susceptibles de nous accorder un entretien. C'est ainsi que nous avons pu rencontrer les cinq autres individus qui ont accepté de s'entretenir avec nous. À propos de l'échantillonnage par boule de neige, consulter notamment : Alvaro Pires « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique », dans Jean Poupart, Jean-Pierre Deslauriers, Lionel-Henri Groulx, Anne Laperrière, Robert Mayer et Alvaro P. Pires, éd., *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Québec, Gaëtan Morin éditeur, 1997.

[14] « L'entretien de type qualitatif : Réflexions de Jean Poupart sur cette méthode », à partir des propos recueillis et rassemblés par Nadège Brousteau et Florence Le Cam, dans *Sur le journalisme, About journalism, Sobre jornalismo* [en ligne], vol. 1, 2012, fasc. 1, p. 2, mis en ligne le 15 septembre 2012, http://surlejournalisme.com/rev ; Bertrand Muller, « Archives orales et entretiens ethnographiques. Un débat entre Florence Descamps et Florence Weber, animé par Bertrand Müller », dans *Genèses*, vol. 62, janvier 2006, p. 93.

à prendre en considération dans l'interprétation et la compréhension des données récoltées. Marie et Charlotte sont les premières éducatrices laïques engagées à Flora en 1969 à l'âge de dix-huit et trente et un ans. Elles sont aujourd'hui retraitées. Marc, animateur pastoral, s'installe à Flora en 1971 et y habite toujours. Élise, éducatrice laïque et actuellement coordinatrice de groupe, a commencé sa carrière à Flora en 1978 quand elle avait vingt et un ans. Six ans après, Laurent, premier éducateur laïc à Flora, est engagé à l'âge de vingt-six ans. Il est rejoint quelques années plus tard par Antoine, deuxième éducateur laïc et coordinateur de groupe, engagé à l'âge de trente-trois ans. Enfin, Louise, éducatrice laïque de quarante-cinq ans, est recrutée durant sa formation en 1991 et y travaille toujours. Ces éducateurs et éducatrices ont été élevés dans des milieux catholiques où, dès leur plus jeune âge, ils se sont mobilisés pour améliorer la condition de l'enfant. Ils ont été animateurs et animatrices de plaine de jeux et de camps pour enfants ainsi que membres de mouvements de jeunesse. Ils se définissent comme des chrétiens qui défendent des valeurs chrétiennes et cette attitude envers la vie a joué un rôle déterminant dans leur recrutement à Flora.

Une mixité qui dérange

Comme mentionné ci-dessus, Flora introduit dès sa création la mixité dans les groupes de vie. Cette mixité verticale se différencie alors de la norme adoptée par d'autres établissements qui éduquent les enfants de façon horizontale en y distinguant le genre et l'âge. L'institution accueille, d'une part, des fratries, pour leur donner l'opportunité de grandir ensemble dans le même établissement et, d'autre part, des filles et des garçons issus de milieux familiaux différents. Cette mixité qui s'opère chez les mineur.e.s et plus tard, dans le personnel encadrant, est innovante par rapport à la séparation des sexes en vigueur jusqu'alors dans le paysage institutionnel. Depuis le XIXe siècle, les filles et les garçons de justice disposent de leurs propres établissements, qu'il s'agisse de pénitenciers publics ou d'institutions relevant de l'initiative privée [15]. Dans ces dernières, la distinction de genre s'opère tant au niveau du personnel que des mineur.e.s pris en charge : les sœurs éduquent les filles [16] et les frères/pères s'occupent des garçons. La séparation des sexes y est imposée pour des raisons de moralité et pour éviter toute promiscuité et un rapprochement précoce entre les filles et les garçons. Au début du XXe siècle, la mixité sera notamment défendue par les partisans de la Ligue de l'enseignement et du mouvement de l'Éducation nouvelle qui soutiennent qu'au contraire, élever des filles et des garçons ensemble mène à une « saine sexualité et la promesse de relations harmonieuses entre les sexes à l'école et plus tard dans

[15] Marie-Sylvie DUPONT-BOUCHAT et Éric PIERRE, *Enfance et justice…*, *op. cit.*, p. 165-171.

[16] Le travail effectué dans les Bon-Pasteur en France et au Canada est un exemple de la prise en charge des filles de justice dites « repenties, tombées » par des congrégations religieuses. À ce sujet, voir notamment : Françoise TÉTARD et Claire DUMAS, *Filles de justice. Du Bon-Pasteur à l'éducation surveillée (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Beauchesne-ENPJJ, 2009 ; Véronique STRIMELLE, « La gestion de la déviance des filles à Montréal au XIXe siècle. Les institutions du Bon-Pasteur d'Angers (1869-1912) », dans *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »*, vol. 5, 2003, p. 61-83.

la famille »[17]. Cette promiscuité est rejetée par les religieux[18]. Pourtant, Flora – qui est une institution catholique – plaide en faveur de la mixité dès sa fondation. La congrégation néerlandaise progressiste accorde en effet une importance primordiale à la cohésion familiale et estime que, pour des raisons pédagogiques, l'éducation des enfants doit refléter le plus possible la situation familiale.

Les avis concernant cette mixité varient chez les éducateurs et éducatrices interrogés. Plusieurs relèvent le caractère « naturel et sain » d'éduquer des filles et des garçons ensemble. Ainsi, ils reçoivent dans leur éducation une perception de la vie en société qui est mixte. Pour d'autres éducateurs et éducatrices, la mixité pose réellement problème. Éduquant aussi des enfants qui ne viennent pas des mêmes milieux familiaux et qui ne sont pas placés au même moment, ils disent éprouver des difficultés à gérer cette mise en présence des deux sexes. En outre, ils craignent – en opposition aux discours qui prétendent qu'étant éduqués petits comme dans une famille, l'attirance pour ses pairs ne se manifestera pas – qu'il s'ensuive une sexualité transgressive et, de par leur passé, reproductive du « mode relationnel autour duquel ils se sont construits »[19]. Marie, éducatrice laïque pendant quarante-sept ans, nous confie son embarras quant à la mixité à Flora :

> Je trouvais ça [la mixité] vraiment difficile à gérer parce que plusieurs viennent de milieux incestueux et ce ne sont pas réellement des frères et sœurs et étant donné que tu vis étroitement les uns avec les autres...

Parce qu'ils sont symboliquement frères et sœurs, la rencontre amoureuse et sexuelle chez les mineur.e.s placés à Flora est donc exclue. Afin d'éviter toute interaction pouvant aboutir à une relation ou à une transgression, l'entrée dans la vie sexuelle et affective est strictement contrôlée, dès le plus jeune âge, par des mesures de prévention situationnelle et une surveillance étroite des éducateurs et éducatrices. Il s'agit par exemple, de l'interdiction de se rendre dans les chambres à coucher des uns des autres. Louise, éducatrice laïque engagée en 1991, raconte comment elle procède pour surveiller les mineur.e.s :

> Quand on a des petits, ils aiment bien jouer dans la petite maison et alors ils prennent des couvertures pour la recouvrir mais quand ils ferment la porte je vais vers eux et je leur dis « Vous pouvez faire ça mais je dois vous voir », que j'ai une vue là-dessus. « On laisse la porte ouverte ». À ce moment-là tu offres aussi une sécurité aux enfants.

Cette préoccupation par rapport à la mixité a d'ailleurs mené à la création, dans les années 2000, d'un groupe de vie d'adolescents, faisant ainsi rupture avec la verticalité mise en place à l'origine. Dès que les mineur.e.s atteignent l'âge de quatorze ans

---

[17] Nadine Plateau, « Les filles investissent l'école », dans Sophie Laurent, éd., *Rue des écoles*, Charleroi, Archives de Wallonie, 2001, p. 56-58 ; Nadine Plateau et Juliette Bosse, « La mixité filles/garçons, seule condition de l'égalité ? », dans *Eduquer. Tribune laïque* (« Dossier : les enjeux de la mixité à l'école »), vol. 111, février 2015, p. 15.

[18] Nadine Plateau, « Les filles…», *op. cit.*, p. 56.

[19] Laetitia Albertini *et al.*, « Sexualité adolescente et prise en charge institutionnelle. Quels outils pour quels enjeux ? L'expérience saumuroise », dans *Revue de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 91, janvier 2015, p. 133.

ou exceptionnellement avant, ils peuvent être (dé)placés dans ce groupe afin de se retrouver avec des jeunes de leur âge et d'éviter des « dérapages » avec des plus petits, comme le disent plusieurs des éducateurs et éducatrices interrogés. Dans le cas extrême où la situation devient ingérable ou dépasse les limites du tolérable, le mineur est replacé dans un autre groupe de vie, voire déplacé dans une autre institution. Laurent, éducateur laïc, explique la difficulté récurrente pour les éducateurs et les éducatrices d'arriver à un consensus sur ce qui relève de l'acceptable ou non dans la vie affective et sexuelle des mineur.e.s :

> Ça n'a pas toujours été simple dans le groupe pour déterminer la frontière. Dans quelle mesure peuvent-ils être assis les uns à côté des autres dans le fauteuil ? Dans quelle mesure peuvent-ils se prendre dans les bras ? Qu'est-ce qui est acceptable ou non ? Qu'est-ce que tu laisses passer ou pas ? Arriver à un accord à quatre ou huit éducateurs… Pour moi, ce n'est pas quelque chose où tu peux imposer de règle.

Des religieuses à un personnel laïc

Suite à l'élargissement du secteur de l'aide à la jeunesse et à la professionnalisation du métier d'éducateur, le personnel éducatif de Flora se diversifie au fil du temps, devient mixte lui aussi et se laïcise davantage. En effet, le nombre de religieuses diminuant d'année en année, l'institution recrute à partir des années 1970 plusieurs éducatrices laïques ainsi que des assistants sociaux et des pédagogues. À la différence des religieuses, ils disposent d'une formation professionnelle ou d'un diplôme en lien avec le travail social, l'éducation et la psychopédagogie. En effet, les Écoles de service social, appuyées financièrement par les pouvoirs publics, existent depuis 1920. Elles offrent aux étudiants intéressés par le travail social et particulièrement par les domaines de l'enfance ou de l'assistance (« la petite enfance, la protection de l'enfance, les homes, les secrétariats populaires, les visiteuses sociales, les surintendantes d'usine, les employées d'administration de bienfaisance ou d'assistance ») [20] la possibilité de suivre une formation d'auxiliaire social [21]. Le métier d'éducateur sera officiellement professionnalisé et spécialisé (c'est-à-dire dépendant d'un diplôme, d'un concours, d'un stage et d'un salaire) en 1959 [22]. Le processus de laïcisation du personnel éducatif de Flora s'effectue entre les années 1970 et 1980.

Bien qu'elles ne soient pas des religieuses, les premières éducatrices laïques engagées adoptent apparemment le même mode de vie [23]. Pendant leur service, elles résident, comme les sœurs, de façon permanente sur le domaine de l'institution et

---

[20] Marie-Thérèse Coenen, *La formation des travailleurs sociaux : une histoire d'école*, Braine-le-Comte, Carhop, 2013, p. 2.

[21] Veerle Massin, « De la sœur-surveillante à l'éducatrice laïque. Un personnel voué aux filles de justice (Bruges, 1922-1965) », dans *Cahiers d'histoire du temps présent*, vol. 24, 2011, p. 147.

[22] *Ibid.*, p. 150 et p. 161.

[23] Anne Thomazeau, « Entre éducation et enfermement : le rôle de l'éducatrice en internat de rééducation pour filles, de la Libération au début des années 1960 », dans *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière »* [en ligne], vol. 7, 2005, p. 160, mis en ligne le 6 juin 2007, consulté le 14 août 2016, http://rhei.revues.org/1108.

une chambre est mise à la disposition de celles dont le domicile est fort éloigné de l'institution. De plus, leur recrutement au sein de Flora encourage vivement le célibat.

À ce propos, le métier d'éducatrice n'est pas le seul à devoir répondre à ces contraintes. Le travail de charité des congrégations et celui effectué par les pionnières sociales telles les infirmières, les institutrices, les assistantes sociales ou encore les puéricultrices sont dévolus surtout à des femmes célibataires qui quittent leur emploi lorsqu'elles se marient ou attendent un enfant. Pour des raisons pratiques, un mariage et une vie de famille – qui nécessitent donc une présence au foyer – ne sont pas jugés compatibles avec un emploi à temps plein dans une institution qui demande une présence quotidienne de jour et de nuit. Cette exigence fait écho à une conception traditionnelle affirmant que le rôle d'une femme mariée consiste à se consacrer au ménage. Marc, animateur pastoral au sein de Flora depuis les années 1970, y fait référence :

> Je pense que ça s'inscrit dans l'esprit du temps à l'époque. Combien de femmes allaient travailler avant ? Allez, souvent, elles étaient quand même à la maison. On avait un peu cette vision de « Comment peut-on bien éduquer des enfants et en même temps laisser sa propre famille de côté ? ».

Dès lors, les éducatrices qui se marient sont souvent obligées de renoncer à leur travail et certaines d'entre elles deviennent alors femmes de ménage ou encore lingères dans l'institution[24]. Malgré la promulgation en 1969 d'une loi interdisant de licencier des femmes qui se marient ou qui tombent enceintes au cours de leur carrière, le célibat des éducatrices de Flora est un fait jusqu'au milieu des années 1970, période durant laquelle une éducatrice intente un procès devant le tribunal du Travail. Par la suite, les éducatrices à Flora ne seront plus licenciées pour cause de mariage.

Dans son étude sur le rôle des éducatrices de l'institution de rééducation de Brécourt (France), Anne Thomazeau explique que, d'une part, il est demandé, voire exigé des éducatrices d'adopter un mode de vie semblable à celui des religieux avec vœu de chasteté, mais que d'autre part, on leur demande de tenir le rôle d'une figure maternelle et d'être une mère de substitution[25]. Plusieurs éducatrices employées à Flora confirment qu'elles ont dû prendre sur elles ce double rôle durant leur carrière au sein de l'institution. Si à première vue, nous pourrions relever ici la contradiction soulignée par Anne Thomazeau, nous pouvons aussi prétendre que cette exigence fait référence à une autre logique : ne pas mettre en compétition la « famille institutionnelle » et celle des éducatrices. Si l'on pousse ce raisonnement plus loin encore, il fait aussi écho à une logique « genrée » des rôles sociaux soulignée par Aurore François : les femmes sont censées donner priorité à leur famille et non à leur emploi car « [l]à où le contrôle est surtout la responsabilité des pères, pour les mères, il est indispensable d'être présentes et donc, idéalement, de ne pas travailler en dehors du domicile et d'entourer les enfants d'affection »[26].

---

[24] Françoise Tétard et Mathias Gardet, « Chercher les femmes ! Femmes d'éducateurs et éducatrices », dans *Vie sociale, Rôles masculins et féminins dans le travail social*, vol. 3, mai-juin 1998, p. 37-51.

[25] Anne Thomazeau, « Entre éducation et… », *op. cit.*, p. 166.

[26] Aurore Francois, « L'évaluation des familles… », *op. cit.*, p. 115.

En 1973, pour des raisons financières, les sœurs néerlandaises se voient obligées d'abandonner leur projet de village de jeunesse et de remettre l'institution à une autre congrégation. La direction est alors reprise par une congrégation flamande. Cette congrégation, reconnue par l'autorité catholique depuis 1834 et renommée pour son enseignement de qualité, a participé activement au développement de l'éducation scolaire catholique en Belgique en créant notamment des écoles professionnelles pour filles. Cette restructuration a provoqué quelques conflits entre les éducatrices et les nouvelles religieuses car ces dernières, principalement formées pour l'enseignement, n'avaient pas d'expérience dans le secteur de la protection de la jeunesse et imposaient une rigueur et une structure sévère dans l'éducation des mineur.e.s et leur suivi individuel.

Les premiers éducateurs sont recrutés dans les années 1980, ce qui induit des conditions de travail et de prise en charge différentes pour les éducatrices laïques mais aussi pour les mineur.e.s habitués à un personnel exclusivement féminin. L'engagement d'éducateurs procède surtout de la volonté de la direction d'introduire dans le groupe de vie, une figure paternelle à laquelle les garçons peuvent s'identifier. À nouveau, l'institution représente symboliquement une grande famille où les éducateurs incarnent le bon père de famille, pas trop sévère, transmettant « les valeurs sociales et professionnelles »[27] et les éducatrices, la mère au foyer. Contrairement aux éducatrices, les premiers hommes engagés ont plus de chance de faire partie de l'équipe éducative s'ils sont fiancés ou mariés. Les deux éducateurs et l'animateur pastoral interrogés confirment cette donnée. Laurent, premier éducateur laïc à Flora, nous explique son recrutement :

> À mon entretien d'embauche, j'avais une question : quelle était ma position par rapport aux femmes ? Et du fait que j'ai dit que j'étais fiancé et que j'allais me marier l'année d'après, c'était bon. J'allais les laisser tranquilles.

Le statut de fiancé de Laurent rassure les religieuses pour deux raisons. En étant fiancé ou marié, les rapprochements et liaisons avec d'autres femmes employées dans la maison ne sont alors en principe pas encouragés, et la possible promiscuité avec les jeunes filles placées dans l'institution est, aux yeux des religieuses, moins à craindre. Françoise Têtard et Mathias Gardet notent dans leur recherche *Chercher les femmes !* que « contrairement à l'image de la femme éducatrice ou assistante sociale dont le célibat semble aller de soi, un homme célibataire – et laïc – de trente – trente-deux ans, s'occupant de jeunes, cela peut réveiller de vieilles craintes ou des peurs de scandales »[28]. Ceci nous amène à dire que l'encadrement des mineur.e.s est réalisé en engageant un personnel qui partage les mêmes valeurs catholiques de la maison, dans l'intention de les transmettre aux mineur.e.s et imitées par ces derniers.

Depuis le recrutement de ces professionnels, les sœurs ne seront plus que rarement présentes dans les groupes de vie. Elles occuperont encore des fonctions

---

[27] *Ibid.*, p. 116.

[28] Françoise Tétard et Mathias Gardet, « Chercher les femmes ! », cités dans Joël Plantet, « Les éducatrices autour des années 50 », dans *Lien social : l'actualité sociale autrement*, vol. 567, mars 2001, http://www.lien-social.com/Les-educatrices-autour-des-annees-50.

d'encadrement mais n'assureront plus – à proprement parler – l'éducation des enfants. La dernière religieuse à avoir dirigé Flora est partie à la retraite en 1997. Depuis, la gestion de l'institution a été confiée à une laïque et ancienne pédagogue travaillant au sein de Flora.

Voyons à présent comment les questions relatives à la sexualité sont gérées à Flora.

Aborder le sexe en institution catholique

L'Église catholique tente, depuis des siècles, de maintenir un contrôle sur la sexualité et les pratiques de ses fidèles [29]. Elle a édicté une « éthique sexuelle restrictive » [30] qui repose sur des principes de chasteté et la maîtrise des pulsions ; les rapports sexuels ne sont autorisés qu'au sein du mariage et voués à la procréation. Toute autre activité sexuelle (la masturbation, la sodomie,...) hors du couple hétérosexuel et marié, ainsi que toute forme de régulation des naissances (sauf l'abstinence périodique) relèvent du péché et sont donc « proscrites ». Durant les années 1960 et 1970, la diffusion des moyens de contraception, et plus spécifiquement de la pilule, va avoir un impact sur l'intimité des individus. Pour l'Église catholique, l'accès de plus en plus important à la contraception s'oppose à la morale sexuelle qu'elle défend et qui est basée sur la procréation. Elle exprime d'ailleurs son rejet de la pilule dans l'encyclique *Humanae Vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, édictée par Paul VI en 1968 [31]. Ce document papal décevra non seulement une partie des fidèles catholiques mais provoquera aussi des débats au sein du clergé belge, où certains prêtres considéraient que l'Église négligeait la réalité sociale, les progrès scientifiques et rompait ainsi avec l'esprit de modernisation adopté durant le concile Vatican II (1962-1965) [32].

À ce sujet, il est intéressant de relater comment les éducateurs et les éducatrices de Flora évoquent les conflits entre eux et les religieuses (fidèles à la position de l'Église) au sujet de la vie affective et sexuelle des mineur.e.s. Ils affirment qu'aborder la sexualité des mineur.e.s avec les religieuses n'était pas chose simple. Celles-ci ont tendance à vouloir la cacher et « sauver la face » en cas de flagrant délit. Elise, éducatrice laïque à Flora depuis 1978, évoque la réaction d'une des sœurs lors de la découverte de magazines pornographiques dans la chambre d'un mineur :

> La sœur qui travaillait avec moi, je la vois encore devant moi. Elle passait dans les chambres durant l'heure d'étude et en une fois elle est sortie d'une des chambres à une vitesse… Et moi : « Sœur, il y a un problème ? « Non non fifille, rien, rien » mais elle avait trouvé un magazine pornographique... Et à table elle lui disait [au mineur] : « Fais la prière du dîner mon garçon, tu en as bien besoin » et soi-disant je n'ai jamais su qu'elle avait trouvé ces magazines… Mais c'était une sœur plus âgée. On a

---

[29] Michel Bozon, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan, 2002, p. 15.

[30] *Ibid.*, p. 12.

[31] Rimmer Mulder, *Seks en de kerk. Hoe Nederland zijn kuisheid verloor*, Amsterdam, Atlas contact, 2013, p. 112.

[32] Wannes Dupont, « Catholicisme et évolutions des mœurs sexuelles dans la Flandre belge », dans Alain Giami et Gert Hekma, dir., *Révolutions sexuelles*, Paris, La Musardine, 2015, p. 337-339.

remarqué une évolution chez les sœurs. La dernière sœur avec laquelle j'ai travaillé, je pouvais avoir des discussions comme avec Marie [éducatrice].

Comme institution catholique prenant en charge des mineur.e.s des deux sexes, Flora a été et est toujours confrontée aux questions qui portent sur la sexualité. Les curiosités, les changements corporels, les hormones et les initiations sexuelles font partie de la vie adolescente et déterminent les relations aux autres. Nous avons déjà précisé que les interactions intimes sont en principe proscrites au sein de l'institution. De quelle façon sont alors abordées les questions liées à la vie affective et sexuelle et de quelles informations disposent les mineur.e.s ? Antoine, deuxième éducateur laïc engagé à Flora, nous informe sur la question :

> On n'en [l'éducation sexuelle] parlait pas. C'était pour l'école. Ils [les mineur.e.s] ne pouvaient pas avoir de préservatifs. Ils ne pouvaient pas non plus les acheter parce que tu ne pouvais pas faire l'amour. Au tout début, les enfants ne pouvaient même pas prendre la pilule. À la disparition de la sœur « A », là, oui. Avec la sœur « B », il y avait une petite ouverture. Avec « C » [nom de l'actuelle directrice laïque], ça a été un combat par le comité de direction, etc. Tout devait être réglé de façon officielle. Dans les années 1980, il me semble qu'à ce moment-là, ils se sont dit « Ok on ne peut pas l'empêcher ». Donc ça a été toute une affaire...

Cet extrait met en lumière deux données intéressantes. La première est la quasi-absence d'éducation sexuelle ou la délégation de celle-ci à l'école. Ceci peut paraître surprenant étant donné que la deuxième congrégation à avoir repris la direction de Flora au milieu des années 1970 est une congrégation réputée justement pour son enseignement et que l'insertion de l'éducation sexuelle dans les programmes pédagogiques est débattue durant cette même période [33]. Si effectivement pour l'Église, l'éducation sexuelle relève de l'ordre privé et devrait être dispensée par les parents [34], l'institution Flora, milieu de vie de substitution, ne remplit pas ce rôle en laissant dans le flou les questions relatives à la sexualité. La deuxième concerne l'importance du rôle du personnel éducatif laïc dans l'accès à la contraception au sein de l'institution. Les premiers pédagogues et assistants sociaux sont engagés au milieu des années 1970, soit quelques années après l'affaire Willy Peers qui a participé à l'abolition de l'interdiction de la publicité des moyens de contraception en Belgique. En collaboration avec les éducatrices laïques, ils ont contribué à un positionnement plus progressiste et à l'évolution de l'éducation sexuelle dans l'institution. Ils achetaient par exemple des livres adaptés à chaque tranche d'âge, qui traitaient tant des questions sexuelles que des transformations corporelles, ou encore, ils réalisaient de petits fascicules sur la contraception. Ils sont aussi à l'origine des premières réunions de travail entre la direction (religieuse) et l'équipe éducative concernant les méthodes contraceptives, leur utilisation, le financement de la pilule et la prévention des maladies vénériennes dans l'institution. La pilule, non considérée comme un besoin primaire et contraire

[33] Véronique Poutrain, « L'évolution de l'éducation à la sexualité dans les établissements scolaires », dans *Éducation et socialisation* [en ligne], vol. 36, 2014, mis en ligne le 9 octobre 2014, consulté le 2 février 2017, http://edso.revues.org/951.

[34] Régis Revenin, *Une histoire des garçons et des filles. Amour, genre et sexualité dans la France d'après-guerre*, Paris, Vendémiaire, 2015, p. 57-58.

à la doctrine catholique, était, durant les premières années, financée en partie par la mineure et l'institution. L'accès à celle-ci a aussi mis fin au renvoi automatique des filles tombées enceintes pendant leur prise en charge à Flora ; elles devaient alors quitter l'institution pour rejoindre une institution pour filles-mères. À cet effet, il est intéressant de constater comment les éducateurs et les éducatrices ont détourné la norme catholique afin de rendre la contraception accessible aux jeunes filles placées. Charlotte, éducatrice laïque engagée à l'âge de trente et un ans en 1969 et aujourd'hui retraitée, explique comment elle s'y est prise pour permettre à une mineure de prendre la pilule :

> La première fois [il y a une trentaine d'années] que j'ai abordé le sujet de la contraception pour une fille, je l'ai amené via des règles douloureuses et une visite chez le médecin.

En effet, il est apparu dans les entretiens que la prescription médicale a permis aux religieuses de rendre l'accès à la pilule plus légitime et de ne pas craindre une remise en cause de leur fidélité à la hiérarchie catholique. Car, comme Dominique De Fraene l'indique, « le travailleur social peut en effet se trouver coincé dans une situation de conflit de loyautés entre différents intérêts (…) » [35]. Les religieuses à Flora, travaillant avec un personnel laïc qui se veut progressiste, rencontrent cet antagonisme entre, d'une part, les injonctions de leur hiérarchie (interdisant la contraception et désapprouvant les relations sexuelles avant le mariage) auxquelles elles doivent obéir et rester fidèles, et, d'autre part, « les besoins et réalités vécues par les usagers » (l'utilisation de la pilule pour éviter une grossesse et un avortement éventuel) ainsi que les « normes de conduites qui se sont développées » suite aux évolutions dans la société [36].

La discussion sur la sexualité est bien plus ouverte aujourd'hui, d'après les éducateurs et les éducatrices de Flora. Des espaces de dialogue en groupe sont organisés pour transmettre aux mineur.e.s des informations sur la contraception et les maladies sexuellement transmissibles. La pilule est banalisée et les préservatifs sont mis à disposition dans chaque groupe de vie. Les réunions de coordination actuelles portent aussi sur l'opportunité de laisser dormir dans les studios de mise en autonomie, les partenaires de mineur.e.s ayant la majorité sexuelle. Pour toute autre question sexuelle (ou relevant d'un autre domaine), chaque mineur dispose désormais d'un éducateur individuel qui l'accompagne durant toute sa trajectoire au sein de Flora.

Conclusion

Ce qui rend l'histoire de Flora particulière, c'est sa volonté d'éduquer ensemble des mineur.e.s d'âges et de sexes différents en leur offrant un semblant de nouvelle famille. Cette expérience pédagogique est innovante pour l'époque et révèle une gestion spécifique des rapports intimes dans cette institution mixte. Dans le cadre d'une recherche sur les pratiques d'encadrement moral en institution de placement catholique, nous avons tenté de présenter, à travers les paroles des éducateurs et des

---

[35] Dominique De Fraene, « Le code de déontologie du secteur de l'aide à la jeunesse », dans *Vade-mecum des droits de l'enfant*, suppl. 7, novembre 1999, p. 23.

[36] *Ibid*.

éducatrices qui ont travaillé à Flora ou qui y travaillent toujours, une esquisse de la façon dont la sexualité y est gérée entre 1960 et 2000. L'ambition n'était pas ici de reconstituer un passé en prétendant détenir une certaine vérité, mais de donner la parole à des individus témoignant d'un pan de l'histoire belge auquel ils ont participé et d'interroger ces discours pour comprendre les pratiques et les normes sexuelles mises en place à Flora. Il ne s'agit pas non plus de laisser penser à une polarisation opposant catholiques et laïcs dans la gestion de la sexualité (la situation est bien plus compliquée), mais bien de déterminer comment les questions relatives à la vie affective et sexuelle des mineur.e.s ainsi que les changements survenus durant la « révolution sexuelle » sont intégrés dans l'institution d'origine catholique. Car si l'Église catholique continue à énoncer des normes en matière sexuelle, elle n'est pas la seule instance à vouloir réguler la sexualité. Cette dernière est aussi au cœur des préoccupations de la justice des mineur.e.s qui a mis en place, pendant longtemps, une « régulation genrée » de la sexualité dite déviante. Il s'agissait pour les garçons de « l'homosexualité et son corollaire, la prostitution, mais ce peut être aussi les violences sexuelles collectives commises sur une jeune fille. Pour les filles, ce qui pose problème, c'est l'hétérosexualité « normale », les relations sexuelles avant le mariage »[37]. Dans ce cadre-là, il serait intéressant de pousser la réflexion afin de déterminer si, à Flora, cette dimension genrée est présente et comment elle se déploie durant la période étudiée. A cette fin, confronter, à l'avenir, les sources orales récoltées à d'autres sources formelles tels les discours officiels de la hiérarchie catholique, les normes administratives et bien sûr, les archives d'institutions, s'avère primordial dans la poursuite de la recherche.

[37] Véronique Blanchard et Régis Revenin, « Justice des mineurs, travail social et sexualité juvénile dans le Paris des années 1950 : une prise en charge genrée », dans *Les Cahiers de Framespa* [en ligne], vol. 7, 2011, mis en ligne le 6 avril 2011, consulté le 9 novembre 2015, http://framespa.revues.org/697.

Entre le collectif et l’individuel : combiner les injonctions contradictoires

Les médecins catholiques français et la procréation (1920-1974)

Martine Sevegrand

En avril 1908, le docteur Henri Desplats, professeur à la Faculté catholique de médecine de Lille, déclarait, dans un rapport intitulé « De la dépopulation par l'infécondité voulue » :

> C'est aux médecins, en effet, que remonte la responsabilité des idées régnantes sur la nocivité de la grossesse et surtout des grossesses multiples, sur la nécessité de les éviter et même d'interrompre le cours d'une grossesse commencée dans certains cas [1].

Les médecins catholiques devaient donc combattre ces « idées régnantes » qui avaient engendré en France le « péril de la dépopulation ». Ces médecins menèrent longtemps le combat avec une intransigeance plus impitoyable que celle des clercs (première partie du présent article), avant que des dissidences apparaissent dans les années cinquante autour des moyens de limiter les naissances (deuxième partie) et que leurs divisions éclatent presque scandaleusement sur l'avortement au début des années soixante-dix (troisième partie).

L'intransigeance médicale : procréer ou s'abstenir (1920-1954)

Dès avant la première guerre mondiale, la chute de la fécondité en France ne permettait plus le remplacement des générations. La catastrophe de l'été 1914 acheva de convaincre les élites de la nécessité d'un redressement démographique. Tandis que l'Église mobilisait les confesseurs, le rôle des médecins catholiques était d'étayer scientifiquement deux hypothèses : d'abord, que les maternités nombreuses étaient

---

[1] Henri Desplats, « De la dépopulation par l'infécondité voulue », rapport présenté le 28 avril 1908 à la session de médecine de la Société scientifique de Bruxelles, dans *Pour l'honnêteté conjugale*, Louvain, René Fonteyn éditeur, 1910, p. 54.

un bienfait pour la santé des femmes et ensuite, que l'onanisme conjugal, appelé plus couramment « la fraude » – le fameux coït interrompu qui, depuis plus d'un siècle, avait permis la chute de la fécondité – avait des conséquences physiques et nerveuses désastreuses.

Ce programme était soutenu par l'association française des médecins catholiques, appelée alors la Société médicale St-Luc, St-Côme et St-Damien[2], présidée par le docteur Pasteau ; ce dernier exposait, en 1924, devant la commission catholique du Congrès national pour la natalité que si

> le mariage n'est pas une association de plaisir et d'intérêts, c'est que le mariage égale maternité (...) ; ce qu'il faut faire accepter, c'est que le mariage sans enfants ou que le mariage avec idée préconçue de limitation d'enfants est une monstruosité naturelle, qui ne peut s'entendre qu'avec une véritable aberration de la conscience féminine[3].

Quant aux méfaits de l'onanisme, ils firent l'objet de divers travaux et les médecins catholiques ont évoqué l'existence d'un « syndrome des fraudeuses ». En 1936, le docteur René Biot[4], une des personnalités catholiques les plus éminentes, exposait l'ensemble des symptômes :

> Troubles de la sensibilité abdominale générale, et tout particulièrement douleurs dans la zone maternelle avec modification des fonctions menstruelles ; troubles digestifs, troubles nerveux diffus, atteintes plus ou moins intenses dans le domaine psychique, modification du caractère, etc. ; tous malaises qui n'ont pas d'autre cause que la désobéissance aux lois naturelles de la physiologie[5].

On remarquera que ce sont les épouses qui sont les accusées et les victimes d'une pratique qui est pourtant à l'initiative du mari !

Les époux chrétiens étaient donc condamnés à la continence, s'ils entendaient limiter les naissances[6].

La révolution Ogino

Au début des années trente, l'apparition de la méthode Ogino – complétée d'ailleurs par les travaux de Knaus, un gynécologue autrichien – a été perçue par les médecins

---

[2] En 1963, la Société médicale prit le nom de Centre catholique des médecins français (CCMF).

[3] Octave PASTEAU, « Ce que la famille peut attendre du médecin », dans *La Famille et la Natalité*, Paris, Spes, 1924, p. 16-17.

[4] René Biot (1889-1966) fonda en 1924 le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques en tant que section du Secrétariat social du Sud-est. Ce groupe interdisciplinaire, très exceptionnel à cette époque, commença à publier ses travaux sous forme d'ouvrages à partir de 1929. On lira Régis LADOUS, dir., *Médecine humaine. Médecine sociale. Le Docteur René Biot (1889-1966) et ses amis*, Paris, Cerf, 1992.

[5] René BIOT, « Données médicales sur le problème de la natalité et des familles nombreuses », Rapport à la commission catholique du 18e Congrès national de la natalité, reproduit dans *L'Ami du clergé*, 13 mars 1937, p. 308.

[6] Les tampons vaginaux et le condom n'étaient utilisés que dans les milieux de la prostitution.

catholiques comme une grave menace et un scandale : les relations conjugales étaient donc désormais possibles sans craindre une nouvelle naissance ! Il est significatif que les deux premiers médecins catholiques qui commencèrent à l'appliquer furent un Hollandais, le docteur Smulders, et un Belge, Raoul de Guchteneere. En France, il fallut qu'un jésuite, Michel Riquet[7], directeur de la conférence Laennec[8], justifiât théologiquement la nouvelle méthode dans des situations précises et c'est un dominicain, le P. Benoît Mayrand, prieur du couvent de Coublevie en Isère, qui publia la première brochure qu'il diffusa d'ailleurs lui-même à partir de son couvent[9]. Tandis que certains clercs voyaient dans la méthode Ogino un moyen de lutter contre les manœuvres anticonceptionnelles, les médecins catholiques étaient les chantres des familles très nombreuses ; père de douze enfants, le docteur René Biot que nous avons déjà rencontré affirmait, en septembre 1936, au 17e Congrès de la natalité :

> La méthode Ogino aurait dû rester toujours une méthode d'exception. Elle ne devrait être enseignée, expliquée que par le médecin (...). Ce n'est jamais le confesseur qui doit donner des précisions[10].

On perçoit l'irritation du médecin catholique devant le zèle de certains clercs à diffuser la fameuse méthode. Après le dominicain Mayrand, d'autres clercs s'engagèrent dans ce qu'il faut appeler une forme d'apostolat ; ainsi le jésuite belge René Boigelot publiait en 1938, sous le pseudonyme de Duval-Aumont, un ouvrage intitulé *Le contrôle des naissances au foyer chrétien*[11]. En 1939, un abbé originaire de Tourcoing, l'abbé Jean Dewavrin, publiait sous le nom du docteur Carnot un livre destiné au grand public, intitulé *Au service de l'amour*[12], qui connut un immense succès. Bref, en quelques années, malgré l'hostilité du corps médical et de l'Alliance nationale pour l'accroissement de la population française[13] et les réserves de nombreux théologiens, la méthode Ogino conquit les époux catholiques. Il était d'ailleurs impossible de condamner une méthode fondée sur la continence.

Enfin, Pie XII, le 29 octobre 1951, dans son célèbre discours aux sages-femmes, légitima la continence périodique, appelée « régulation des naissances », en opposition

---

7 Michel Riquet (1898-1993), jésuite, docteur en théologie, est nommé en 1930 directeur de la conférence Laennec. Il participe activement à la Résistance et est ensuite chargé des conférences de carême à Notre-Dame de Paris de 1946 à 1955.

8 Fondée en 1875 par des jésuites, la conférence Laennec était et reste destinée à encadrer les étudiants en médecine ; elle dispose d'une revue, les *Cahiers Laennec.*

9 Benoît MAYRAND, *Un problème moral : la continence périodique dans le mariage suivant la méthode Ogino*, en vente chez l'auteur, couvent Saint-Dominique, Coublevie par Voiron, 1934, p. 5-6.

10 Renée BIOT, « Données médicales sur le problème de la natalité et des familles nombreuses », *op. cit.*

11 Claude DUVAL-AUMONT, *Le contrôle des naissances au foyer chrétien. Exposé moral et biologique*, Paris-Tournai, Casterman, 1938. Le succès rencontré par cet ouvrage amena le P. Boigelot à en publier d'autres sous le pseudonyme, cette fois, de Pierre Dufoyer.

12 Jean CARNOT, *Au service de l'amour*, Paris, Éditions Beaulieu, 1939.

13 Fernand Boverat, président de l'Alliance nationale pour l'accroissement de la population française, aurait protesté auprès de l'épiscopat français contre cette prise de position du P. Riquet, dangereuse pour la natalité française (entretien avec le P. Riquet, 26 janvier 1990).

à la contraception [14]. En effet, la doctrine catholique du mariage, telle qu'elle avait été définie par le droit canon de 1917, n'était pas à proprement parler nataliste : si la procréation est la fin principale du mariage, il existe des fins secondaires, « l'aide mutuelle des époux et l'apaisement de la concupiscence » (n° 1013).

Quelles méthodes pour limiter les naissances ? (1954-1968)

En décembre 1954, les *Cahiers Laennec* publiaient un numéro consacré à « Fécondité et continence périodique » avec un article du docteur Michel Chartier, spécialisé dans la gynécologie obstétrique, qui exposait une nouvelle méthode, destinée au départ, m'a-t-il bien indiqué, à combattre l'infertilité ; elle était fondée sur l'observation de la courbe thermique au cours du cycle menstruel. Pourtant, seule une poignée de médecins catholiques s'intéressa à cette nouvelle méthode pour limiter les naissances. À Nantes, un médecin généraliste, Guy Van der Stappen, fut un précurseur en l'enseignant aux époux.

Mais la donne changea pour l'Église catholique avec la campagne lancée en mars 1955 par le docteur Lagroua Weill-Hallé contre la loi de 1920 réprimant toute propagande anticonceptionnelle [15]. Le jésuite Stanislas de Lestapis voulut organiser la résistance catholique et promouvoir les méthodes de régulation des naissances pour lutter contre la contraception.

En juillet 1961, le P. de Lestapis provoquait la création du Centre de liaison des équipes de recherches (je dirai désormais le CLER) réunissant une équipe de médecins catholiques désireux de mener des recherches sur les questions de régulation des naissances et capables d'enseigner la méthode des températures. À Paris, le docteur Rendu et sa femme Élisabeth (qui, elle, n'était pas médecin) constituèrent, avec le jésuite, le noyau animateur mais d'autres médecins catholiques furent aussi actifs ; je citerai deux médecins parisiens, Michel Chartier qui venait d'être nommé chef de la Maternité de l'hôpital Notre-Dame-de-Bon-Secours et Maurice Abiven, médecin de l'hôpital universitaire. Le CLER était aussi implanté en province : à Grenoble, à Lille, à Nantes, de sorte qu'en 1964, plus de quatre cents médecins étaient abonnés aux *Fiches documentaires* publiées par le CLER.

Or, très tôt, dès 1961-1962, plusieurs groupes de médecins catholiques affirmèrent qu'il n'y avait pas de recette et que la question de la régulation des naissances devait être replacée dans le cadre plus vaste de la sexualité. Deux groupes de médecins catholiques jouèrent ainsi un rôle d'avant-garde : un Groupe lyonnais constitué autour des docteurs Jean Bergeret et Maurice Denis et un Groupe créé aux Facultés catholiques de Lille par les professeurs Marcel Gaudefroy et Jacques Liefooghe .

Au sein même du CLER, des divergences apparurent dès 1964 : l'aspect recherche s'était en effet éclipsé ; les Rendu (et le P. de Lestapis) avaient fait du CLER un instrument pour défendre la doctrine traditionnelle de l'Église ; cependant, les démissions de médecins se multiplièrent.

[14] Pie XII, « Discours aux sages-femmes », 29 octobre 1951, dans *Documentation catholique*, vol. 1109, col. 1484.

[15] Le Dr Lagroua Weill-Hallé fonda, avec quelques femmes dont Évelyne Sullerot, l'association « la Maternité heureuse ».

Au même moment, au Concile, un intense débat se livrait sur la famille et les moyens de limiter les naissances. Des médecins catholiques signèrent alors des pétitions destinées à orienter le pape et les Pères conciliaires vers une conception moins « physiciste de la loi naturelle » [16]. Le consensus des médecins catholiques était ainsi rompu.

Les médecins catholiques divisés

Au Centre catholique des médecins français (CCMF) qui avait remplacé la Société Saint-Luc, une commission présidée par le docteur Radulesco mena une enquête qui révéla, en 1967, que les médecins catholiques se partageaient entre trois positions. La première consistait à ne diffuser que le test thermique, selon les règles de la morale traditionnelle ; la deuxième s'efforçait d'adapter les méthodes aux couples et aux situations, tout en considérant la continence périodique comme la meilleure. La troisième position estimait la question des techniques comme secondaire [17].

En quelques années, les médecins catholiques avaient singulièrement évolué, plus vite d'ailleurs que le Conseil de l'Ordre des médecins, toujours très réservé à l'égard des moyens contraceptifs.

L'encyclique *Humanae vitae* (25 juillet 1968) donna, certes, une légitimité ecclésiale au combat du CLER ; une centaine de médecins parisiens publièrent, fin octobre, un communiqué affirmant « leur adhésion à la doctrine traditionnelle de l'Église » mais à l'assemblée générale du CCMF qui se tint à Lille, en octobre 1968, les partisans de l'encyclique furent en minorité. La majorité évita de critiquer trop ouvertement *Humanae vitae* ; seul l'abbé Oraison – qui était aussi médecin – osa s'élever publiquement contre la notion de « nature » sur laquelle s'appuyait Paul VI [18].

Or, le débat autour des moyens de limiter les naissances était à peine clos en France avec, d'un côté, en décembre 1967, la loi Neuwirth libéralisant la contraception [19] et, de l'autre, *Humanae vitae*, qu'une nouvelle question surgissait, celle de l'avortement.

L'avortement est-il moralement licite dans certains cas ?

Dès les 10-12 mai 1968, le 10e Colloque international de sexologie, à Louvain, portait sur l'avortement. Indice évident, bien qu'encore discret, de l'actualité de cette question. Participaient à ce colloque des médecins et d'éminents théologiens moralistes non seulement francophones mais aussi venus des États-Unis et du Canada. Pour la France, on retrouvait les acteurs du débat sur la limitation des naissances. De ces longs débats, je ne retiendrai que l'intervention du professeur lillois Marcel Gaudefroy qui affirma :

---

[16] Adresse au Saint-Père et aux évêques, lancée au printemps 1964 par un couple flamand, Herman et Lena Buelens-Gijsen ; la Seconde adresse au magistère au sujet des problèmes familiaux (1966) fut signée par trente-six médecins français et cinq psychologues ou psychiatres.

[17] Jean RADULESCO, « Chronique conjugale et familiale », dans *Saint-Luc*, juillet-août 1967.

[18] Marc ORAISON, « Besoin d'y voir clair », dans *Le Monde*, 7 septembre 1968.

[19] On remarquera, cependant, que les décrets d'application de la loi Neuwirth ne furent publiés, pour les premiers, que plus d'un an après le vote et, pour les derniers, en mars 1972 seulement.

> Il est certain que la vie humaine existe dès la fécondation (...). Il me semble conforme à la nature, adulte chrétien, d'envisager ce sacrifice obligatoire d'une vie humaine inachevée au bénéfice d'une autre plus avancée en hominisation mais ce sera toujours un mal et une souffrance [20].

En 1968, ce débat sur l'avortement était encore réservé à une petite élite de médecins mais l'évolution fut rapide puisqu'une enquête lancée par le CCMF en 1971 révéla que 78% des médecins membres du Centre catholique répondaient qu'« il existe des indications d'avortements » [21]. En même temps, plusieurs religieux (en particulier dominicains et jésuites) adhéraient à l'Association nationale pour l'étude de l'avortement (ANEA), créée à la fin de 1969, et s'impliquaient dans ses recherches [22].

Le débat public n'éclata qu'à l'automne 1972, avec le fameux procès de Bobigny qui vit le professeur Milliez, connu pour ses convictions catholiques, témoigner en faveur des cinq femmes inculpées pour avortement après le viol d'une jeune fille de dix-sept ans [23]. Il reçut d'ailleurs immédiatement un blâme du Conseil de l'Ordre des médecins dont le président déclara : « Nous n'avons pas à définir les cas sociaux » [24].

En janvier 1973, la revue jésuite *Études* publia un long article de vingt-sept pages intitulé « Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement ». Cinq médecins [25] et neuf autres personnalités affirmaient que « s'il y a impossibilité d'humaniser l'enfant à naître », la décision d'interrompre la grossesse appartient à la fois à la mère, au couple et à la société. Un des signataires, le docteur Michel Chartier fut invité, le 18 février 1973, à l'émission télévisée *Le Jour du Seigneur* pour débattre avec le P. Liégé, un dominicain qui se déclara lui-même « écartelé ». Le docteur Chartier affirma, pendant ce débat :

> Être au cœur de la détresse, c'est accepter un certain nombre de solutions qui passent temporairement par l'avortement [26].

---

[20] Marcel GAUDEFROY, *Actes du colloque international de Sexologie. Centre international cardinal Suenens*, *10-12 mai 1968*, 2 fascicules dactylographiés, p. 161.

[21] « 5e colloque du CCMF, 15-18 janvier 1972 », dans *Informations catholiques internationales*, 1er février 1972.

[22] Cette association présidée par le docteur Raoul Palmer se dota de deux vice-présidents dont deux étaient chrétiens : le pasteur André Dumas et un religieux salésien, René Simon. Je me permets de renvoyer à mon article, Martine SEVEGRAND, « Avortement, retour sur un débat catholique (1970-1979) », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 285, 2015, fasc. 3, p. 35-47.

[23] Avec la jeune fille, sa mère et trois femmes qui l'avaient aidée à avorter avaient été inculpées.

[24] « Les propos du professeur Milliez sont en infraction avec la loi de 1929 et le code de déontologie », dans *Le Monde*, 23 novembre 1972.

[25] Les docteurs Jean-Raymond Bertolus, André et Joëlle Boué, Michel Chartier et Paul Milliez.

[26] Michel CHARTIER, « L'avortement à l'émission... « Le jour du Seigneur » », dans *L'Homme nouveau*, 4 mars 1973. L'hebdomadaire, qui reproduit *in extenso* le débat, le commente en marge et dénonce l'attitude compréhensive du P. Liégé comme « contraire à l'enseignement de Paul VI ».

Finalement, trois des principales revues catholiques françaises – *Études*, le *Supplément* et *Lumière et Vie* – s'étaient prononcées en faveur d'une réforme de la loi mais aussi de la doctrine catholique.

Le 18 novembre 1974, la Congrégation pour la doctrine de la foi – qui avait succédé au Saint-Office – publiait une Déclaration sur l'avortement provoqué qui affirmait que « jamais » aucune raison ne peut « donner objectivement le droit de disposer de la vie d'autrui, même commençante » puisqu'il s'agit d'une loi naturelle inscrite dans l'homme par le Créateur [27]. Cette déclaration solennelle confirmait des déclarations antérieures de Paul VI comme la Lettre pontificale, adressée le 3 octobre, au Congrès de la Fédération internationale des associations médicales catholiques qui affirmait que tout manquement grave au caractère sacré de la vie risquait d'aboutir à « un véritable massacre des innocents » ; d'ailleurs, l'avortement a toujours été considéré comme un homicide « dès les premiers siècles de l'Église et rien ne permet aujourd'hui de le considérer autrement » [28].

On connaît la suite : la dramatisation des questions d'éthique sexuelle par Jean-Paul II [29]. Quant au docteur Chartier qui avait pratiqué non seulement des avortements mais aussi des fécondations *in vitro* [30], le cardinal Lustiger obtenait, en 1988, qu'il fût démis de ses fonctions à l'hôpital catholique de Bon-Secours, à Paris.

Conclusion

Le monde médical catholique apparaît jusqu'au début des années cinquante comme intransigeant et moins sensible aux difficultés conjugales qu'une partie du clergé. Cependant, la sécularisation rapide de la société française atteignit les médecins dans les années soixante et la tentative de Paul VI de reprendre le contrôle du monde catholique avec l'encyclique *Humanae vitae* n'aboutit qu'à provoquer une rupture. Tandis qu'un noyau de médecins affirmait sa fidélité à la doctrine traditionnelle, le secret du cabinet médical permit à beaucoup d'autres, comme c'était déjà le cas pour certains prêtres au confessionnal, de prendre leurs responsabilités en leur âme et conscience face aux couples en difficulté. La réaffirmation intransigeante de l'enseignement de l'Église par Jean-Paul II ne suscita plus de protestations véhémentes : la sécularisation avait fait son œuvre.

---

[27] Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'avortement provoqué, 18 novembre 1974, dans *Documentation catholique*, vol. 1666, 15 décembre 1974.

[28] Lettre pontificale au Congrès de la Fédération internationale des associations médicales catholiques, 3 octobre 1970, dans *Documentation catholique*, vol. 1573, 1er novembre 1970. Mais on peut citer aussi l'allocution de Paul VI à l'Union des juristes catholiques d'Italie, le 9 décembre 1972, et son allocution à des savants réunis à Rome, le 27 février 1974.

[29] Le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié le 11 octobre 1992, en commentant les 5e et 6e commandements, reprend tous les interdits traditionnels sur la sexualité, du n° 2270 sur l'avortement au n° 2390 sur l'union libre. Enfin, rappelons l'encyclique *Evangelium vitae* du 25 mars 1995, consacrée entièrement à l'avortement et à la « culture de mort ».

[30] La fécondation *in vitro* a été condamnée par une Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Donum vitae*, le 22 février 1987.

L'éducation affective et sexuelle dans l'enseignement catholique français au début du XXIe siècle : morale familiale et construction symbolique du sentiment amoureux

Gauthier Fradois

Qu'il soit platonique ou passionnel, romantique ou libertin, le sentiment amoureux semble traverser les siècles au rythme des flèches décochées par Cupidon. Mythe occidental chrétien [1] ou force révolutionnaire d'un mouvement collectif [2], l'essence de l'Amour demeure pourtant insaisissable aux éconduits qui tentent désespérément d'asservir les sens de l'être désiré au moyen d'un philtre d'envoûtement [3]. Et pour cause, ici comme ailleurs, la recherche inféconde d'une substance que désignerait un substantif détourne le regard et empêche d'appréhender les configurations spécifiques qui constituent ce bien culturel en un sentiment historiquement déterminé, objectivé dans des pratiques et des représentations socialement situées. Les conditions sociales de production de l'amour courtois, « vision de cadets ou de clercs exclus du mariage, [qui] place la femme maîtresse des cœurs, arbitre des élégances morales et des prouesses chevaleresques, à un niveau inaccessible » [4] s'enracinent dans le mode aristocratique de transmission des pouvoirs. Union illégitime et idéal de compensation pour ces dépossédés du patrimoine familial, le couple naît au XIIe siècle dans l'imaginaire d'un amour profane incompatible avec la morale chrétienne

[1] Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972 [1938].

[2] Francesco Alberoni, *Le choc amoureux*, Paris, Ramsay, 1981 [1979].

[3] Si l'alchimie n'est plus reconnue comme un domaine de connaissances pertinent pour la compréhension du réel, l'étude du sentiment amoureux n'échappe en revanche pas aux tentatives d'explication du social par le biologique. Pour un exemple éloquent qui fonde le choix du conjoint dans les odeurs corporelles, cf. Hanns Hatt et Régine Dee, *La chimie de l'amour. Quand les sentiments ont une odeur*, Paris, CNRS Éditions, 2009 [2008].

[4] André Burguière, « Les fondements d'une culture familiale », dans André Burguière et Jacques Revel, *Histoire de la France. Héritages*, Paris, Seuil, 1993, p. 82.

d'antan[5]. Cette correspondance entre formes symboliques de l'amour et modalités de reproduction sociale n'est pas spécifique à une époque ou à une structure économique donnée. La gestion inégalitaire de l'héritage entre aîné.e.s et cadet.te.s à Karpathos au XXe siècle dans une économie précapitaliste illustre également ce qu'un processus de construction sociale du sentiment amoureux doit aux stratégies familiales de reproduction sociale. Le privilège accordé aux aîné.e.s dans la transmission des patrimoines familiaux (la fille aînée hérite des biens de sa mère, le fils aîné, des biens de son père) et leurs relations contrôlées sur un marché matrimonial réservé qui excluent les cadet.te.s structurent les destins amoureux en regroupant les uns et en écartant les autres[6]. Dernier exemple, parmi tant d'autres, dans les îles Trobriand au début du XXe siècle, les enfants forment des communautés autorisées et relativement affranchies de la tutelle des adultes, jouent et s'initient mutuellement aux mystères de la vie sexuelle, hors des maisons parentales, avant que les *bukumatula*, maisons de célibataires où cohabitent des couples de jeunes, instituent « le passage de la sexualité infantile et enjouée aux relations permanentes et sérieuses qui précèdent le mariage »[7], temps d'un amour libre et passionné.

Si les instances de socialisation et d'éducation sexuelles diffèrent selon les types d'organisation sociale et les formes de rationalisation pédagogique (objectivation des schèmes pratiques en normes expresses), le contrôle de l'apprentissage sexuel et de l'accès à une compétence inégalitairement distribuée selon les âges sociaux, ainsi que les rapports de forces ayant pour enjeu la définition de l'amour légitime – donc des rapports sociaux autorisés qui le réalisent – dépendent des luttes pour conserver ou transformer les mécanismes qui régissent les relations entre les générations et organisent la reproduction de l'ordre social.

Au début du XXIe siècle en France, le travail d'inculcation pédagogique d'une morale sexuelle dans l'enseignement secondaire mobilise des enseignants ainsi qu'un corps hétérogène d'intervenants extérieurs à l'institution scolaire. Comme tout âge socialement délimité, l'adolescence est objet de luttes pour la définition des pratiques légitimes qui lui sont associées. La socialisation et le contrôle des pairs, dans les relations quotidiennes à l'École ou hors de l'École concurrencent l'institution familiale pour la codification des conduites en matière de sexualité. Cependant, un ensemble d'institutions et d'agents spécialisés concourent aussi au travail symbolique de régulation des ébats adolescents par la mise en œuvre d'une politique scolaire d'éducation à la sexualité.

Revendiquant son ancienneté dans ce domaine, l'association Sésame milite ainsi pour la réalisation d'un amour durable, préalable nécessaire à la concrétisation sereine des relations sexuelles. C'est un cas heuristique pour saisir une des formes du travail pédagogique d'imposition des modes de reproduction – biologique (technologies de reproduction) et sociale (institution familiale) – de l'ordre social. Il s'agit donc

---

[5] Georges DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Pluriel, 2012 [1981].

[6] Bernard VERNIER, *La genèse sociale des sentiments, aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, EHESS, 1991.

[7] Bronislaw MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie. Description ethnographique des démarches amoureuses, du mariage et de la vie de famille des indigènes des îles Trobriand (Nouvelle-Guinée)*, Paris, Payot, 2000 [1929], p. 63.

d'examiner les modalités de diffusion d'une morale sexuelle centrée sur la pérennité – nécessaire pour l'accumulation collective des différentes espèces de capital[8] – des unions, conjugales et familiales, produite au sein d'une fraction de la bourgeoisie catholique qui tente d'inculquer les principes de vision et de division du monde social – hétéronormativité, fécondité, etc. – les mieux ajustés aux conditions sociales d'existence des groupes familiaux qui la reproduisent. Après avoir restitué la genèse de cette association dans ses conditions sociales de production, l'analyse d'une séance d'éducation affective et sexuelle en classe, rapportée à la trajectoire biographique d'une intervenante, Constance, permettra d'appréhender les logiques de l'engagement bénévole d'une laïque dans le sous-champ catholique[9].

Entreprise de morale catholique et domestication de la sexualité adolescente

En avril 2010, le Secrétariat général de l'enseignement catholique[10] promulgue un texte d'orientation concernant l'éducation affective, relationnelle et sexuelle dans les établissements scolaires catholiques qui proclame l'altérité et l'indépassable complémentarité des sexes nécessaires à l'accomplissement matrimonial des relations sexuelles, justifiées tant dans leurs dimensions procréatrice qu'érotique[11]. Se présentant comme aconfessionnelle et agréée par l'Éducation nationale pour intervenir

---

[8] L'institution familiale est un instrument privilégié dans la classe dominante pour l'accumulation et la gestion de différentes espèces de capital nécessaire à l'amélioration, ou du moins, à la pérennisation de la position des agents dans la structure des rapports de classe. L'entretien de sa cohésion, traditionnellement dévolu aux femmes, constitue un enjeu fondamental.

[9] Comme toute institution, Sésame n'existe que par ce qu'en font les agents qui l'habitent. Le choix de cantonner l'analyse à un unique cas ne permet pas d'objectiver l'ensemble des tensions qui structurent l'association. Il ne s'agit donc pas d'expliquer sociologiquement ce qu'est Sésame mais de s'en saisir pour mettre en lumière quelques enjeux sociaux relatifs à la politique scolaire d'éducation à la sexualité. Si cette association est parfois rapidement mentionnée dans la partie historique des travaux qui portent sur l'éducation sexuelle, elle n'a pas fait l'objet d'une recherche particulière. Le CLER Amour et famille, autre association catholique intervenant dans l'enseignement privé, est mieux connu. Cf. Martine SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 188-211 (chapitre 8 : *Le CLER ou l'échec d'une offensive catholique*) ; Lydie GARREAU, *Une reconnaissance progressive du plaisir sexuel. Sexes, morales et politiques. Tome 2 (1956-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Gauthier FRADOIS, « De la cure des âmes à l'évangélisation des corps. Contribution à une sociologie historique de l'éducation sexuelle en France », dans *Genre, sexualité & société*, à paraître. Pour le cas présent, l'étude repose sur l'observation de cinq interventions en classe, d'une réunion avec des parents d'élèves, et huit entretiens avec des membres de l'association. Elle s'inscrit plus largement dans un travail de thèse portant sur l'histoire de l'éducation sexuelle scolaire en France au XXe siècle qui prend comme objet le processus de construction d'un espace de relations entre des entrepreneurs de morale en concurrence et l'État (ministères, commissions, etc.).

[10] Dirigé par un secrétaire général, élu par l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques de France, le Secrétariat général de l'enseignement catholique administre l'enseignement catholique français et le représente, notamment au sein des champs bureaucratique et politique.

[11] SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE, *L'éducation affective, relationnelle et sexuelle dans les établissements catholiques d'enseignement*, 16 avril 2010.

dans l'enseignement public, Sésame est néanmoins signalée dans ce document, au même titre que le CLER Amour et famille, comme une association qui offre des garanties acceptables aux vues de l'orthodoxie morale catholique pour dispenser une « éducation à la vie affective et sexuelle » dans les établissements catholiques[12]. Si les objectifs présentés sur son site s'inscrivent dans le cadre légal de la circulaire de 2003 qui prescrit trois séances annuelles d'éducation à la sexualité minimum pour chaque niveau[13], il y est souligné que l'Amour domine la sexualité. Cette précellence accordée au sentiment amoureux (durable) sur les pratiques sexuelles (furtives), ainsi que la singularité du protocole d'intervention – recueil préalable des questions auprès des élèves, préparation des réponses par les animateurs, puis intervention en classe – constituent, encore aujourd'hui, les marques distinctives de l'association sur le marché de l'éducation à la sexualité et portent la trace du travail pédagogique de sa fondatrice, Denise Stagnara, figure charismatique et mère nourricière de Sésame, décédée le 26 février 2016.

Instituée en 1966 comme association, la genèse de cette entreprise de morale prend corps après la Libération dans les courants réformateurs catholiques de la bourgeoisie lyonnaise autour de Denise et Pierre Stagnara. Ceux-ci animent épisodiquement des conférences sur l'amour dans les lycées, les maisons de jeunes ou les auberges de jeunesse des environs, avec l'aide de quelques couples et ami.e.s, comme Denise Lallich, résistante et sœur de Jean-Marie Domenach, intellectuel catholique renommé, secrétaire puis directeur de la revue *Esprit*. Les époux Stagnara s'engagent dans le mouvement Vie nouvelle, fondé en 1947 et issu des Amitiés scouts, qui réunit des scouts « retraités » autour d'André Cruiziat et Pierre Goutet, en rupture avec les Chantiers de jeunesse pétainistes. Imprégné de la philosophie personnaliste d'Emmanuel Mounier, Vie nouvelle propose une formation civique et religieuse aux futurs animateurs d'une société en crise et à reconstruire, par l'engagement communautaire, hors des sentiers balisés du libéralisme économique et du communisme. Membres de la Route lyonnaise[14] et proches du dominicain Pie Duployé, figure notoire du mouvement de rénovation liturgique des années 1940, Denise et Pierre Stagnara s'investissent dans les courants laïcs qui œuvrent à l'*aggiornamento* de l'Église par la réforme de la pastorale liturgique, prémices du concile Vatican II.

Denise Stagnara naît Locard en 1917 à Paris. Son père, Edmond Locard, fils d'un ingénieur des ponts et chaussées et d'une femme du monde, fille d'industriel, se destine dans un premier temps à la chirurgie orthopédique avant de se réorienter vers

---

[12] Elle y intervient quasi exclusivement : un seul établissement public sur les vingt-trois établissements où sont intervenus les dix-huit intervenant.e.s en Île-de-France pour l'année 2011-2012. L'activité, dont 60% a été réalisée par quatre intervenant.e.s, concerne pour 71% des 230 classes rencontrées des quatrièmes ou des troisièmes. Statistiques communiquées en entretien.

[13] Circulaire n° 2003-027 du 17 février 2003 du ministre de l'Éducation nationale relative à l'éducation à la sexualité dans les écoles, les collèges et les lycées, *Bulletin officiel*, n° 9 du 27 février 2003.

[14] Jean Lestavel, *La Vie Nouvelle. Histoire d'un mouvement inclassable*, Paris, Cerf, 1994, p. 83.

la médecine légale [15]. Il s'inscrit alors dans l'anthropologie criminelle naissante, sous la direction d'Alexandre Lacassagne, titulaire de la chaire de médecine légale à Lyon. Il rencontre Lombroso, réalise un stage auprès d'Alphonse Bertillon et accompagne Justin Godart pour une mission aux États-Unis en 1918 [16]. Sa sœur se marie avec Émile Bender – propriétaire du domaine viticole de Garanches dont hériteront les époux Stagnara en 1952 –, membre du parti radical, maire d'Odenas en 1901, président du Conseil général en 1920, député, puis sénateur du Rhône, qui refuse de voter les pleins pouvoirs au maréchal Pétain en 1940. Edmond Locard met en place le laboratoire de police technique de Lyon et modernise les techniques d'investigation policière. Éduqué chez les dominicains, ce dernier prend progressivement ses distances avec l'institution religieuse tout en continuant « à respecter le bon dieu » [17]. Il épouse sa cousine, Lucie Soulier, qui donne naissance à deux enfants : Jacques et Denise. Tandis que son frère va au lycée public à Lyon (lycée Ampère) et suit les traces de son père (docteur en science à Lyon puis professeur à l'École nationale de police), Denise est scolarisée dans un établissement jésuite dirigé par les sœurs de Nazareth accueillant les filles de la bourgeoisie lyonnaise. Après l'obtention du baccalauréat à quinze ans, elle abandonne rapidement les études de médecine entamées pour s'occuper de sa mère. Elle se marie en 1942 avec Pierre Stagnara, né en 1917, fils d'un fonctionnaire corse installé sur le continent, receveur à l'enregistrement et petit-fils d'un dirigeant de fabrique de coutellerie, que Denise rencontre dans le cadre du scoutisme, instance de socialisation de l'ensemble du groupe familial : « c'était un chef génial, toutes les cheftaines étaient amoureuses de lui ». Chirurgien en orthopédie pédiatrique spécialisée dans les scolioses, il acquiert tout au long de sa carrière un capital scientifique internationalement reconnu [18]. Dix enfants naîtront de leur amour – trois sont morts précocement, les autres occuperont des positions dans le champ juridique (notaire, avocate, juge pour enfants) ou dans le champ médical (médecins, kinésithérapeute) – ainsi que trente-deux petits-enfants, dont une intervenante Sésame. Au moment de l'entretien, Denise attend la naissance de ses 53e, 54e et 55e arrière-petits-enfants. Les époux Stagnara ont travaillé toute leur vie au redressement de la jeunesse : rectification médicale des corps par l'orthopédie et rééducation scolaire de l'esprit par la morale. C'est l'œuvre matrimoniale d'un couple soudé qui soutient une thèse dite « conjugale » en 1989 pour l'obtention d'un doctorat d'État en sciences de l'éducation sous la direction du catholique Philippe Meirieu, successeur en 1994 de Guy Avanzini

---

15 Philippe Artières, Claire Bustarret et Muriel Salle, *« Percevoir l'invisible ». Le travail de l'expert en écriture selon Edmond Locard (1877-1966)*, Rapport Mission de recherche Droit & Justice, février 2010.

16 Michel Mazevet, Denise Stagnara et Louis-Paul Fischer, « Le Dr Edmond Locard (1877-1966), le Sherlock Holmes lyonnais », dans *Histoire des sciences médicales*, vol. 151, 2007, fasc. 3, p. 269-278.

17 Entretien avec Denise Stagnara au domaine de Garanches, propriété viticole familiale, à Odenas, à une trentaine de kilomètres au nord de Lyon, le 10 mai 2013.

18 Jacques Caton, « Qui était-il ? Pierre Stagnara (1971-1995) », dans *La Gazette du Groupe d'étude en orthopédie pédiatrique*, 2002, fasc. 3, p. 2-3.

à la direction de l'Institut des sciences et pratiques d'éducation et de formation[19] et directeur de l'INRP entre 1998 et 2000. Ils ont en outre contribué à rendre moralement acceptable l'idée d'une éducation sexuelle collective en la légitimant par une supposée demande adolescente, artificiellement construite sous les oripeaux d'un outillage scientifique au sein des sciences de l'éducation en cours d'institutionnalisation à l'université. Fort d'une légitimité de mère de famille nombreuse et de représentante des attentes adolescentes, le travail de Denise Stagnara, « éducatrice à l'amour » reconnue et invitée dans des émissions de télévision[20], inspire, en partie, la mise en forme en 1976, au Conseil supérieur de l'information sexuelle, de la régulation des naissances et de l'éducation familiale, d'une « Proposition de Plan-Programme d'enseignement de la sexualité dans les classes des lycées et collèges de la sixième à la Terminale », restée sans suite.

Après un premier ouvrage à destination des parents, publié en 1970[21], elle soutient une première thèse sous la direction du catholique Guy Avanzini[22], alors directeur du Laboratoire de pédagogie expérimentale, et y étudie statistiquement 16 639 questions récoltées anonymement entre 1968 et 1975 auprès de 7 008 élèves âgés de neuf à dix-huit ans, encodées grâce au prêtre Roger Daille, enseignant à l'Institut de sociologie de la Faculté catholique de Lyon. Elle tente de mesurer par une analyse de données textuelles le décalage entre les intérêts exprimés par les élèves et les ouvrages qui leur sont destinés, en s'autoproclamant leur porte-parole légitime dans la concurrence pour l'imposition d'une éthique sexuelle. Le Dr Carpentier[23] écrirait ainsi « pour un public imaginaire, projection de lui-même sur le monde enfantin » en insistant sur le plaisir (39,3% des termes de son tract s'y réfèrent)[24] alors que l'engouement pour ce qui est classé par Denise Stagnara dans la catégorie « couché-plaisir » ne représenterait que 8,2% des interrogations des jeunes, bien plus intéressés par les bébés (10,7% contre 9% pour le Dr Carpentier). Cette réaction morale contre les excès, mesurés avec l'apparat d'une neutralité statistique, de la crise de mai-juin 1968 imprègne

---

[19] C'est une unité de formation et de recherche en sciences de l'éducation rattachée à l'Université Lumière Lyon 2. Cf. http://ispef.univ-lyon2.fr/spip.php?article37.

[20] Émission *Italiques*, 1er février 1974 ; émission *Apostrophes*, 2 mars 1990.

[21] Denise STAGNARA, *Qui nous répondra ?*, Lyon, Chalet, 1970.

[22] Denise STAGNARA, *Réflexions sur la problématique de l'éducation sexuelle. Pour une « Éducation à l'Amour »*, thèse soutenue en vue du doctorat de IIIe cycle ès Lettres et sciences humaines, Université Lyon 2, 1975.

[23] Suite à la sanction de deux élèves qui s'étaient embrassés dans un établissement scolaire, le Dr Carpentier réalise un tract en 1971 – *Apprenons à faire l'amour, car c'est le chemin du bonheur !* – distribué aux portes de l'école. La sexualité y est présentée comme une source de plaisir physiologique hors des cadres balisés du mariage et de la morale publique dominante. Ceci vaut au médecin – fils d'un médecin-maire communiste de Biot, ancien membre du bureau parisien de l'Union des étudiants communistes qui participe au Comité Viet-Nam national (exclu du PC par la suite) – d'être suspendu pendant un an par le Conseil national de l'Ordre des médecins. Cf. Jean CARPENTIER, *Journal d'un médecin de ville. Médecine et politique 1950-2005*, Nice, Éditions du Losange, 2005, p. 107-133 ; Claude LELIÈVRE et Francis LEC, *Les profs, l'école et la sexualité*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 118-130.

[24] Denise STAGNARA, *Réflexions sur la problématique de l'éducation sexuelle*, *op. cit.*, p. 166. Pour les statistiques portant sur les questions recueillies par les Stagnara, voir p. 10.

aussi *L'éducation affective et sexuelle en milieu scolaire,* manuel pédagogique pour les intervenant.e.s Sésame, publié en 1992 et co-écrit par le couple. Contre la vision édénique d'une innocence enfantine pervertie par la civilisation, les auteurs y prennent acte de la perversité polymorphe de l'enfant, dévoilée par la psychanalyse freudienne. L'interventionnisme éducatif trouve sa justification dans la possible maîtrise par les fonctions cérébrales des pulsions sexuelles, qu'il s'agit de contrôler contre les stimulations multiples et les incitations érotiques de l'environnement[25]. Si elles sont du domaine génital pour les garçons, ces manifestations de l'instinct ressortent du jeu de la séduction pour les filles, fières de leur féminité et ne désirant pas la relation sexuelle en tant que telle[26]. L'éducation à l'Amour doit ainsi favoriser la compréhension mutuelle de cette altérité psychologique fondée sur des différences de nature biologique et inspirer « des relations plus claires où chacun sait ce qu'il risque », à l'adolescence, âge défini par la dépendance, l'immaturité et l'incompétence pour assumer les conséquences d'une relation sexuelle amoureuse, uniquement possible dans la durée d'un engagement. En assignant à l'animateur le rôle de « formuler le moins mal possible ce que l'auditoire hésite à dire »[27] pendant la séance, après une mise en ordre préparatoire des questions recueillies, celui-ci prescrit en fait des normes morales, les siennes, organisées autour d'un argumentaire intégrant la majorité des questions problématisées en fonction du message à communiquer. L'examen de la trajectoire biographique et des pratiques pédagogiques de Constance, militante à Sésame, dans une classe non mixte (féminine) de 3[e] au sein d'un établissement privé parisien, confirme cette perspective.

Du charisme en grande bourgeoisie

Est-ce que tu te rends compte, dans mon groupe d'amis que j'ai depuis trente ou quarante ans, son fils de celle-là, s'est suicidé en se jetant sous le métro, l'autre amie chez qui on a fêté ça [référence à un anniversaire], son fils avec ce délicieux hasch qui a détruit mon fils en partie, son fils le hasch a déclenché chez lui une schizophrénie qui était latente et puis il a continué à prendre des drogues, et puis il est mort en septembre là il est tombé à deux pas d'ici, de sa fenêtre, un peu avec du hasch, un peu avec des somnifères, il était à la fenêtre, il a dû basculer, il s'est pas suicidé mais l'un a entraîné l'autre parce que pour les toubibs, pour les flics comme il est tombé le long du mur, s'il s'était suicidé y aurait un mouvement – ouais il aurait sauté – là il a pas sauté, mais euh bon, j'en ai une autre qu'a son fils qui est schizophrène, tout dans le même groupe hein, j'en ai une autre qu'a son fils qui est autiste, on pouvait pas le savoir quand on s'est connu, tout ça ça s'est déclenché avec les années, donc on est la même génération, j'crois que c'est tout, ça fait déjà pas mal, sur dix-neuf nanas, y en a quand même tu te dis deux suicides et, et trois, trois schizos et un..., beaucoup quand même hein. C'est lourdingue, quand on a des conversations on est un peu interloqué, on se dit mais qu'est-ce qu'on se traîne, alors je sais pas ce que vous aurez vous votre génération, vous aurez, c'est un peu ça qui me perturbe aussi, c'est que j'trouve que, pour ça qu'je me bats un peu pour la famille, parce que franchement, je, je supporte

---

[25] Denise et Pierre Stagnara, *L'éducation affective et sexuelle en milieu scolaire*, Toulouse, Privat, 1992, p. 59.

[26] *Ibid.*, p. 118.

[27] *Ibid.*, p. 95.

> pas cet éclatement, j'me dis qu'on a déjà énormément de mal à, à être debout, à vivre, y a beaucoup beaucoup de problèmes auxquels se confronter et cet individualisme, cette solitude devant les écrans, tout le monde est seul avec son twitter, son Facebook, son machin (…) les personnes âgées se sentent agressées même quand y en a pas [de couleurs vives sur les habits des jeunes], maintenant les jeunes ne se lèvent pas dans le métro et tout, parce que c'est pas dans leur éducation mais si tu leur demandes « pouvez me donner votre place » ils le font avec gentillesse, mais il faut leur demander mais nous on est choqué, donc on ne sait plus vivre en commun parce que chacun est seul devant son truc et cette solitude tu vois, je me dis que tout le monde est seul partout et si en plus on détruit le peu qu'il reste des familles, si on continue à augmenter les enfants qui n'ont pas les structures [référence à l'homoparentalité et à la reconnaissance juridique du mariage homosexuel], je sais pas où on va et ça me, ça me terrorise, j'ai, j'aime pas cette société qu'on crée[28].

Cette longue appréciation pessimiste du futur, livrée par Constance, née en 1950 dans une famille bourgeoise, perception d'un avenir dégradé et dégradant, procède de l'anticipation d'un déclin potentiel du pouvoir sur les chances de profit matériel et symbolique, inscrite dans la pente décroissante d'une trajectoire collective. Son père, diplomate, est le fils d'un haut fonctionnaire du ministère des Finances, fondateur du Stade français et proche de Pierre de Coubertin. Sa mère n'a pas travaillé mais son arrière-grand-mère maternelle crée le premier institut de beauté place Vendôme à la fin du XIXe siècle, recevant une clientèle européenne fortunée et couronnée, ainsi qu'une marque de produits cosmétiques haut de gamme alors gérée par le groupe familial. Récits déformés et déformants d'une histoire sans cesse revisitée[29], ainsi que supports archivistiques ou iconographiques, comme le portrait de la grand-mère maternelle ayant dirigé l'usine de production des produits de beauté qui figure au mur de l'appartement de Constance, pérennisent la mémoire et la constance d'une identité familiale. Mère de trois enfants à qui elle n'aurait pas suffisamment donné « la gnaque » – elle déplore leur manque d'investissement, et l'échec de son fils dans une *American business school* : licencié en sciences économiques, il travaille désormais comme commercial dans l'entreprise de son père –, grand-mère programmée d'un 6e petit-enfant au moment de l'entretien, divorcée depuis 2008-2009 d'un directeur adjoint d'Hachette Presse, titulaire d'un BTS en secrétariat et d'une maîtrise en psychologie qu'elle obtient lorsqu'elle est enceinte, Constance déclare ne jamais avoir travaillé. Pourtant, riche d'un engagement associatif mondain centré sur l'entretien d'un réseau durable de relations sociales – elle organise les loisirs culturels de ses amies (sports, etc.) et de leurs enfants (rallyes, sorties diverses, etc.) –, rôle traditionnellement affecté aux femmes, elle a été salariée chargée de communication interne et externe de l'association VSArt (Soutien de l'Art) spécialisée dans la diffusion de matériel artistique auprès de publics y ayant peu accès (malades, pauvres, etc.). Membre du conseil d'administration de Sésame qu'elle découvre en 2009 grâce à sa fille aînée en formation pour la qualification de conseillère conjugale et familiale à Couple &

---

[28] Entretien avec Constance dans son appartement, le 24 mai 2013.

[29] Béatrix Le Wita, *Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 1988, p. 142-160.

famille[30], elle souhaite y imposer la question des stratégies de communication comme enjeu fondamental pour le recrutement de nouveaux bénévoles et une discussion sur les rétributions des intervenant.e.s (frais de transport, subventions pour le matériel pédagogique, etc.). Les séances d'éducation affective et sexuelle constituent en outre un espace propice pour mobiliser et valoriser, dans sa pratique pédagogique, ses connaissances en psychologie empreintes de psychanalyse, acquises lors d'études inabouties et non converties sur le marché du travail. Après un rapide *brainstorming* sur le thème de l'amour et de la sexualité, un schéma explicatif des 3C (Cerveau : tour de contrôle, Cœur : sentiments, Corps : sensations physiques) et des luttes qui opposent le corps au cerveau et au cœur, Constance introduit une distinction entre la génitalité et la sexualité qui débute à la naissance. La sexualité s'affirme pendant l'enfance lorsque filles et garçons se tripotent sur le pot ou découvrent des sensations agréables dans la chaleur des bras de leur maman, et grandit dans la curiosité, sans désir ou pulsion, jusqu'à la puberté qui marque alors le début des hormones et du désir. L'adolescence, période des changements anatomiques, correspond à l'âge d'apprentissage de la maîtrise des pulsions émergentes. L'exposition en classe du processus biologique de maturation psychologique relatif à la sexualité et à l'amour doit favoriser l'exercice du libre-arbitre – conception essentiellement chrétienne selon Constance, ajustée à une philosophie du sujet libre entretenant la conscience continue de ses choix, caractéristique des classes dominantes – pour la construction personnelle d'une éthique sexuelle. C'est sur ce point que la psychologie renoue avec le spirituel, intégrés dans une représentation du monde dont la signification spécifique tient à la trajectoire sociale de l'intervenante.

Bachelière en 1968, enfant indisciplinée en révolte contre son éducation, scolarisée dans neuf établissements privés et publics dont une pension féminine privée où elle découvre le scoutisme, Constance déclare s'être faite toute seule, hors des normes imposées de son milieu. Se référant à Sartre, Camus ou Ivan Illich – elle découvre l'« humanisme » à Cuernavaca –, elle entretient un rapport à la religion plus éthique que dogmatique, plus attaché au spirituel qu'au rituel. Baptisée moins par conviction familiale (son père, peu pratiquant, s'éloigne progressivement de la religion et devient athée) que par convention sociale, elle redécouvre le catholicisme à quinze ans en voyageant avec l'aumônier de la paroisse universitaire de Paris, Jean-Marie Lustiger, celui qu'elle appelle Lulu, futur représentant de l'institution catholique dans le champ du pouvoir : curé des grands-bourgeois du XVIe arrondissement, évêque d'Orléans, puis cardinal-archevêque de Paris et membre de l'Académie française. Son refus de la souffrance (elle préfère la péridurale à la douloureuse sensation d'une naissance, encore valorisée dans certaines fractions du catholicisme), d'un ascétisme intramondain puritain ou d'une doctrine rigide et obtuse (elle refuse, par exemple, d'assurer le catéchisme, les petits anges l'ont « toujours emmerdée ») s'accompagne d'une valorisation positive de la sexualité, élément essentiel de la vie psychique, dont elle rend sa méconnaissance passée responsable de son divorce. Cette théodicée du

[30] Sur la genèse de cette association, voir Martine SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu*, *op. cit.*, p. 209-211.

bonheur[31], ici proche d'une philosophie mystique de l'harmonie cosmique – elle loue par exemple la spiritualité festive rencontrée à Bali qui imprègne les exigences sociales de la vie commune (familiale) en inscrivant une sexualité naturelle dans un Amour transcendant – trouve le fondement de sa valeur distinctive dans la hauteur sociale d'une trajectoire vécue comme originale et reconnue comme telle par son entourage. Vivant désormais seule par choix bien qu'ayant « besoin de sous », se présentant comme « bien plus délurée » que les gens de son groupe, mais « draconiennement dans l'interdit de prendre quelqu'un de marié », favorable à l'avortement, indifférente à l'homosexualité mais opposée au *gender*, à l'homoparentalité et à la GPA, parfois étiquetée féministe pour son indépendance féminine assumée, mais critique du féminisme représenté par le Planning familial qu'elle méconnaît, Constance ne défend pas en classe la durée d'une relation amoureuse mais l'engagement amoureux et les projets communs. L'exclusivité, qu'elle caractérise comme le sentiment premier de l'amour, fonde l'union conjugale. Cet engagement se prépare, s'apprend et organise les relations sexuelles, selon une progression schématisée au tableau sous forme d'escalier – diagramme exposé comme modèle de relation à la réunion de parents d'élèves : apprendre à se connaître (l'amour de soi) ; aimer l'autre pour soi (comme un objet) ; s'aimer l'un pour l'autre ; et quatrième étape qu'elle omet pendant l'intervention, aimer avec l'autre (l'amour des autres), stade de la maturité et des projets. Contre l'opposition soutenue d'une élève essayant de définir le « *sex-friend* » comme une catégorie intermédiaire « ni ami, ni amoureux », Constance tente d'imposer une représentation de l'amour, distinct de l'amitié, en dévalorisant les relations sexuelles éphémères et l'attirance sexuelle sans amour. Pourquoi manger un hot dog à un repas de fête ? Parce qu'on a peur de s'investir émotionnellement. Reprenant les prises de position morales de la sexologue médiatique Catherine Solano, intervenante à une session de formation de Sésame, elle préconise la stimulation positive de l'imaginaire érotique contre l'empreinte négative des productions pornographiques qui muent le spectateur en acteur, de la même manière que les jeux vidéo transforment les joueurs en acteurs par la médiation d'une manette. L'élégance sensuelle et raffinée d'une œuvre comme *Emmanuelle*, attribuée à l'épouse d'un diplomate, correspond bien mieux aux goûts de Constance.

Instance fondamentale dans les stratégies de reproduction de Denise Stagnara et de Constance, la famille qui « est à la fois une structure cognitive qui permet de penser le monde social, et une structure sociale selon laquelle l'ordre social est construit et se reproduit »[32] conditionne ici les formes socialement autorisées des échanges sexuels. L'éducation affective et sexuelle, travail de manipulation symbolique qui tend à inculquer un arbitraire culturel fondé sur sa propre morale familiale, prend sens lorsqu'on sait que ces bénévoles catholiques de l'amour interviennent dans des établissements scolaires correspondant au secteur du marché scolaire qu'ils investissent pour leurs propres enfants. Espace de socialisation sexuelle et sexuée structurant un marché matrimonial probable, il importe d'en contrôler les frontières

[31] Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 338 [Texte introductif de la série d'études sur *L'éthique économique des religions mondiales*, 1915].

[32] Rémi LENOIR, *Généalogie de la morale familiale*, Paris, Seuil, 2003, p. 40.

symboliques mises à mal par diverses instances de production culturelle (l'industrie pornographique en premier lieu) et par la concurrence d'associations (le Planning familial, par exemple) porteuses de normes morales désaccordées aux stratégies de reproduction sociale cultivées, en partie, dans l'entre-soi scolaire d'établissements d'enseignement privé socialement plus homogènes et plus favorisés que les établissements du secteur public [33].

[33] Pierre MERLE, « Concurrence et spécialisation des établissements scolaires. Une modélisation de la transformation du recrutement social des secteurs d'enseignement public et privé », dans *Revue française de sociologie*, vol. 52, 2011, p. 133-169.

Etre fervent.e catholique et marié.e en couple de même sexe

Analyse d'une combinaison improbable dans le contexte post « mariage pour tous » en France

Céline Béraud

La mobilisation contre le mariage pour tous et plus largement la croisade morale du Vatican contre la « théorie du genre » ont suscité de très nombreux travaux [1] et conduit ainsi à un regain d'intérêt par rapport à un objet, le catholicisme, que beaucoup croyaient à tort tombé en désuétude. Ce riche corpus, encore en cours de constitution, prête une attention particulière aux acteurs, aux rhétoriques et aux stratégies de mobilisation de la défense catholique de l'ordre hétéronormatif, que l'on peut définir comme le « système, asymétrique et binaire, de genre, qui tolère deux et seulement deux sexes, où le genre concorde parfaitement avec le sexe (au genre masculin le sexe mâle, au genre féminin le sexe femelle) et où l'hétérosexualité (reproductive) est obligatoire, en tout cas désirable et convenable » [2]. Il laisse assez largement dans l'ombre la pluralité interne au champ catholique, les accommodements et les bricolages qui s'y élaborent localement en la matière. Dans une certaine mesure, on peut même

---

[1] Voir notamment Florence Rochefort et Maria Eleonora Sana, dir., *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations*, Paris, Armand Colin, 2013 ; Romain Carnac, « L'Église catholique contre « la théorie du genre » : construction d'un objet polémique dans le débat public français contemporain », dans *Synergies Italie*, vol. 10, 2014, p. 125-143 ; Anthony Favier, « Les catholiques et le genre. Une approche historique », dans Laure Béréni et Mathieu Trachman, dir., *Le genre, théories et controverses*, Paris, PUF, 2014, p. 1-10 ; David Paternotte, Sophie van der Dussen et Valérie Piette, dir., *Habemus Gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, *Sextant*, vol. 31, 2015 ; Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna, dir., *Néoconservatisme religieux et genre*, *Estudos de Religião*, vol. 30, 2016, fasc. 1 ; Josselin Tricou, « Combat culturel, nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme ? Des prêtres à l'épreuve de La Manif pour tous », dans Fatiha Kaouès et Myriam Laakili, dir., *Prosélytismes. Les nouvelles avant-gardes religieuses*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 29-59.

[2] Judith Butler, *Trouble dans le genre* [1990], Paris, La Découverte, 2005, p. 24.

considérer qu'il contribue, de manière tout à fait involontaire, à l'unanimisme que les autorités catholiques et les militants s'attachent à construire sur ces questions.

C'est à partir d'un premier état des lieux sur les catholiques favorables au mariage de même sexe et à l'adoption[3], que j'ai souhaité poursuivre par une enquête auprès de catholiques pratiquants réguliers en couple de même sexe, qui ont fait le choix de se marier ou ont l'intention de le faire prochainement. La première question qui se trouvait à l'origine de la recherche a très vite été complétée par une seconde, dont l'ampleur est apparue dès les premiers entretiens réalisés au printemps 2014[4]. Comment ces catholiques investissent-ils le mariage civil[5], dont les autorités religieuses ont pourtant proclamé qu'il ne pouvait unir qu'un homme et une femme, au nom du principe de différence des sexes[6] qu'elles jugent irréductible ? Comment des fidèles gays et lesbiennes demandent-ils à leur Église un accompagnement voire une mise en forme rituelle de leur union ? Comment l'institution ecclésiale et ses agents, les prêtres en particulier, répondent-ils, souvent dans la plus grande discrétion, à ces demandes ?

Des catholiques en couple de même sexe, bien qu'en situation personnelle inconfortable par rapport aux normes de genre et de sexualité qui y sont promues, ne renoncent pas à se tailler un espace au sein de leur institution religieuse. Ils peuvent ainsi tirer profit d'accommodements très largement invisibles, souvent rendus possibles par la collaboration de certains clercs. En procédant à une étude « par le bas » de ce

---

[3] Céline Béraud et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éd. de la MSH, 2015 ; Céline Béraud, « Des catholiques favorables au mariage pour tous ? Retour sur la mobilisation de 2012-2013 en France », dans David Paternotte, Sophie van der Dussen et Valérie Piette, dir., *Habemus Gender !*, *op. cit.*, p. 131-144.

[4] J'ai pour l'instant réalisé une dizaine de longs entretiens biographiques au domicile des personnes afin de saisir leurs trajectoires religieuse et conjugale, entretiens que je souhaiterais compléter par des entretiens avec des prêtres qui accompagnent ces fidèles, ainsi que des observations des rituels accomplis. Dans cette première phase de la recherche, j'ai cherché à rencontrer des personnes gays et lesbiennes inscrit.e.s dans un réseau paroissial « ordinaire ». J'ai constitué ce premier échantillon par effet « boule de neige » m'appuyant sur le réseau de mes enquêté.e.s. Touchant doublement à l'intime, j'ai essuyé quelques refus ou plutôt l'absence de réponses aux messages que j'avais envoyés. Le principal biais d'une telle méthodologie réside dans la grande homogénéité sociale des personnes interrogées : fortement diplômées, elles appartiennent aux classes supérieures franciliennes. J'ouvre actuellement une seconde phase de la recherche qui devrait me permettre de diversifier mon échantillon, en m'appuyant sur le réseau de David et Jonathan, association fondée à Paris au début des années 1970 qui regroupe des homosexuel.le.s catholiques et plus largement chrétien.ne.s et se définit comme « l'interface entre le milieu LGBT, le monde des Églises et l'implication citoyenne ». Voir https://www.davidetjonathan.com/presentation/ (consulté le 20 mars 2017).

[5] Le matériau que forment les entretiens réalisés auprès de mes enquêtés (une douzaine à ce jour) n'est nullement représentatif du positionnement des catholiques gays et lesbiennes. Certain.e.s ont d'ailleurs pu s'opposer à la loi ouvrant le mariage au couple de même sexe et « militer ainsi contre leurs droits ». Voir la thèse en cours de Mickael Durand (Centre d'études européennes (CEE), Sciences Po, Paris), qui analyse notamment la participation d'homosexuel.le.s catholiques aux mobilisations anti-mariage pour tous.

[6] Voir Irène Théry, éd., *Mariage de même sexe et filiation,* Paris, Éd. de l'EHESS, 2013.

que font les acteurs par-delà les controverses, se donnent ainsi à voir des pratiques qui, pour celles et ceux qui les portent, constituent une alternative à la défection et à la prise de parole, et participent ainsi d'une forme de loyauté potentiellement mais pas volontairement subversive.

Après avoir rappelé l'interdit catholique et sa gestion par mes enquêté.e.s, je montrerai que, bien que cela puisse sembler contre-intuitif, le contexte post-mariage pour tous est plutôt favorable à de tels accommodements.

L'interdit catholique

La condamnation de l'homosexualité par le magistère catholique se trouve reformulée dans un corpus [7] qui prend forme à partir du milieu des années 1970. Mes enquêté.e.s connaissent fort bien ces textes et l'interdit qu'ils énoncent. En paroisse, ils s'exposent à se le voir rappeler. Ils y sont amenés à ressentir de manière particulièrement vive le conflit entre deux dimensions de leur identité, auxquelles ils n'entendent pas renoncer : celle de fervent.e catholique et celle d'homosexuel.le.

De la condamnation de l'homosexualité à celle des unions de même sexe

Dans *Personna Humana. Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, la Congrégation pour la doctrine de la foi [8] réaffirme la non-licéité des actes homosexuels, tout en promouvant une attitude d'accueil vis-à-vis des personnes : on retrouvera cette position des autorités catholiques jusque dans les débats les plus récents. Ainsi, avec ce texte présenté comme s'inscrivant dans un contexte de « relâchement des mœurs », la Congrégation romaine entend rappeler qu'il « ne peut y avoir de vraie promotion de la dignité de l'homme que dans le respect de l'ordre de la nature » (qui est notamment celui de la procréation) et que cet ordre transcende « les contingences historiques ». L'usage de « la fonction sexuelle » n'ayant « son vrai sens et sa rectitude morale que dans le mariage légitime », se trouvent condamnés les relations sexuelles pré-conjugales, la masturbation et les « actes d'homosexualité » décrits comme « intrinsèquement désordonnés » et ne pouvant « en aucun cas recevoir quelque approbation ». D'un point de vue pastoral, que l'on peut définir comme « l'ensemble des pratiques institutionnelles localisées qui ont pour finalité la diffusion du message religieux dans des conditions concrètes de réception » [9], on se doit en revanche d'accueillir et de soutenir les homosexuels « dans l'espoir de surmonter

---

[7] *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle* (*Persona Humana*, Congrégation pour la doctrine de la foi, 29 décembre 1975) ; *Orientations éducatives sur l'amour humain* (Instruction de la Congrégation pour l'éducation catholique, 1983) ; *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles* (Congrégation pour la doctrine de la foi, 30 octobre 1986) ; *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles* (Congrégation pour la doctrine de la foi, 1992).

[8] La Congrégation pour la doctrine de la foi fait partie de la Curie romaine. Elle est en charge de la promotion et de la défense de la doctrine et des enseignements de l'Église catholique.

[9] Hélène Buisson-Fenet, « Autorité morale et contrainte du publicité. L'Église catholique française de la « condamnation » à la « réprobation » de l'homosexualité masculine », dans Martine Cohen, Jean Joncheray et Pierre-Jean Luizard, dir., *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan 2004, p. 125.

leurs difficultés personnelles et leur inadaptation sociale ». Apparaît ainsi dans le texte de 1975 un autre topos du discours catholique contemporain sur l'homosexualité, celui d'un vécu considéré comme nécessairement douloureux.

Onze ans plus tard, dans la *Lettre sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, l'homosexualité est traitée en tant que telle et non plus considérée comme un point parmi d'autres d'éthique sexuelle (comme c'était le cas dans les *Orientations éducatives sur l'amour humain*). Elle apparaît désormais comme une question d'actualité, dont on débat dans la société comme dans l'Église, avec une bienveillance excessive selon la Congrégation romaine. Joseph Ratzinger, signataire du texte au nom de la Congrégation pour la doctrine de la foi, entend tout particulièrement s'opposer à certains travaux d'exégèse qui relativisent alors la condamnation biblique de l'homosexualité, en rappelant que l'interprétation des Écritures doit se faire à la lumière de la Tradition. Autre nouveauté, se trouvent désormais évoqués « des groupes de pression aux appellations diverses et de dimensions variées » qui agiraient au sein même de l'Église, des tentatives de « manipulation », une « propagande trompeuse », autant d'éléments d'une rhétorique du complot que l'on retrouvera par la suite. Enfin sont aussi évoqués les changements juridiques. Les évêques sont ainsi invités à apprécier les propositions de loi dans le souci de « la défense et promotion de la vie de la famille ». L'institutionnalisation des unions de même sexe est présentée, dans ce texte déjà, comme mettant en danger la famille et la société dans son ensemble.

La condamnation est réaffirmée dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) en ses paragraphes 2357-2359 : on y reprend notamment la distinction entre la tendance et l'acte, seul le second constituant un péché ; les personnes homosexuelles sont invitées à la continence.

C'est aussi une modification du droit, aux Etats-Unis, visant à rendre illégales les discriminations sur la base de l'orientation sexuelle qui motive la lettre de 1992 de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Observations au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*. Le document s'adresse au « législateur consciencieux », à l'électeur et à l'autorité ecclésiale. Il s'agit d'affirmer que des discriminations peuvent être « non injustes » dans certains domaines : l'adoption, certains emplois (enseignants, éducateurs sportifs, militaires) et le logement. L'orientation sexuelle ne saurait donc être mise sur le même plan que l'origine ethnique, en ce qui concerne la non-discrimination. L'application de ce principe risquerait de mettre en danger les « familles véritables » et la société dans son ensemble.

Au final, ces cinq documents romains forment un corpus marqué par une importante intertextualité conférant « une primauté au principe référentiel sur le principe explicatif »[10], de ce fait complètement figé, imperméable aux travaux exégétiques et théologiques qui se développent alors et pourraient relativiser l'interdit de l'homosexualité.

En 1994, la condamnation s'étend, dans le discours de Jean-Paul II, à la proposition d'institutionnaliser les unions de même sexe :

---

[10] Hélène Buisson-Fenet, *Un sexe problématique. L'Église et l'homosexualité en France 1971-2000*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2004, p. 61.

> Les « unions de fait » entre homosexuels constituent (…) une déplorable distorsion de ce que devrait être une communion d'amour et de vie entre un homme et une femme, dans un don réciproque ouvert à la vie [11].

Neuf ans plus tard, alors que les normes juridiques et sociales concernant les couples de même sexe et les familles homoparentales connaissent d'importants changements dans de nombreux pays [12], la Congrégation pour la doctrine de la foi, dans sa déclaration de juin 2003, intitulée *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*, affirme qu'« il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille ».

Ce discours romain s'est trouvé relayé par l'épiscopat français. Les différents projets visant à donner un statut légal aux couples de même sexe, qui se succèdent en France au cours des années 1990 et finissent par aboutir en 1999 avec le PACS, suscitent des prises de parole de certaines autorités catholiques, qui culminent avec le communiqué du conseil permanent de l'épiscopat du 17 septembre 1998, attaquant frontalement le projet de loi : « Le Pacte civil de solidarité (PACS) : « Une loi inutile et dangereuse » ». Cet épisode marque un raidissement de l'épiscopat qui, face au sida, avait au contraire développé une pastorale compassionnelle de l'homosexualité [13].

L'épiscopat français produit au cours des années 2000 plusieurs textes sur la question et organise plusieurs manifestations publiques. En 2011, Mgr Descubes, alors président du Conseil épiscopal de la famille, organise ainsi une « Année de la famille ». Il s'agit de défendre ce qui constitue aux yeux des évêques « la » famille véritable, celle issue de l'union maritale d'un homme et d'une femme.

Faire avec la dissonance cognitive

Les catholiques en couple de même sexe que j'ai rencontrés savent fort bien que le magistère romain désapprouve leur état de vie. Fréquenter une paroisse « ordinaire » les conduit à se le voir rappeler, au moins occasionnellement. Pour rendre compte de la tension vécue par les catholiques homosexuel.le.s entre le système de valeurs auquel ils adhèrent (celles promues par leur Église) et les pratiques sexuelles qui sont les leurs, et les façons dont ces personnes gèrent ces deux dimensions de leur identité qui se trouvent en conflit, Martine Gross a recours à la notion de dissonance cognitive [14]. Elle distingue ainsi plusieurs attitudes, dont aucune n'est adoptée par mes enquêté.e.s. Ces derniers n'entendent renoncer ni à leur homosexualité (en

---

[11] Jean-Paul II, *Discours aux participants à la XIVe Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la Famille*, Allocution lors de l'Angélus, 20 février 1994.

[12] Sur ce point, voir notamment Virginie Descoutures, Marie Digoix, Éric Fassin et Wilfried Rault, dir., *Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales*, Paris, Autrement, 2008 ; David Paternotte, *Revendiquer le « mariage gay ». Belgique, France, Espagne*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011 ; David Rayside et Clyde Wilcox, dir., *Faith, Politics, and Sexual Diversiy in Canada and the United States*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2011.

[13] Hélène Buisson-Fenet, *Un sexe problématique, op. cit.*, p. 38-48.

[14] Léon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance,* Stanford, Stanford University Press, 2007.

la réprimant, ce qui est la seule voie que leur ouvre le magistère catholique), ni à leur pratique dominicale (même si des formes d'évitement de la paroisse à certains moments de leur trajectoire biographique ont été évoquées en entretien). Ils se refusent également à « compartimenter » leur vie religieuse et leur vie de couple, c'est-à-dire à « maintenir l'identité sexuelle de la personne dans des espaces et des temps différents de ceux de l'Église » [15]. Enfin, ils n'ont pas non plus fait le choix de ne fréquenter que des lieux de cultes *gay-friendly* [16] voire des paroisses inclusives comme il en existe du côté du protestantisme, « le besoin de communalisation avec d'autres comme soi (…) [pouvant] éventuellement (…) inciter à se tourner vers des lieux de culte dissidents » [17]. Si plusieurs fréquentent « David et Jonathan » (DJ) ou « Devenir un en Christ » (DUEC), leur pratique ne saurait se limiter aux liturgies proposées par ces groupes. Les propos sont de ce point de vue remarquablement convergents. L'un d'eux déclare ainsi souhaiter être considéré comme « un catholique » et pas comme « un homosexuel catholique » (Bertrand, quarante-cinq ans, courtier en assurance, marié, en couple de même sexe depuis dix ans). Un autre affirme : « Ma vie d'Église, c'est dans ma paroisse, avec les autres » (François, trente-quatre ans, ingénieur, pratiquant régulier, en couple de même sexe depuis quinze ans). Il s'agit d'ailleurs de paroissiens très investis, dont l'engagement ne se limite pas à l'assistance à la messe dominicale : ils participent à la chorale, au conseil économique paroissial, etc.

Si mes enquêté.e.s n'adoptent aucune de ces stratégies d'atténuation de la dissonance cognitive, l'analyse de leurs récits de vie révèle une autre stratégie : se présenter comme de parfaits catholiques par ailleurs. Presque tous et toutes issus de familles catholiques et nombreuses, ils insistent sur le fait qu'au sein de leur fratrie, ils sont souvent les seuls véritables héritiers de leurs parents : non seulement parce qu'ils vont à la messe (leurs frères et sœurs n'y vont plus ou pas régulièrement), mais aussi parce qu'ils vivent en couple stable depuis longtemps (certains de leurs frères et sœurs ont divorcé, ce que désapprouve aussi le magistère catholique). Il n'en demeure pas moins que tous et toutes, parce qu'ils ne cachent pas le fait qu'ils vivent en couple de même sexe, ont connu des expériences négatives voire ont été témoins et victimes d'une forme d'homophobie dans le cadre de leurs pratiques en paroisse (exclusion de certains groupes, non-accès à certaines responsabilités, refus de baptême), en particulier lors de la mobilisation contre le mariage pour tous dont on a montré qu'elle a pris des formes liturgiques [18]. Enfin, même pour les plus observants, certaines pratiques paraissent impossibles, comme la confession. Ainsi, François (trente-quatre ans, ingénieur, pratiquant régulier, en couple de même sexe depuis quinze ans) dit ne pas s'être confessé depuis quinze ans :

> Je n'y arrive pas… Si le prêtre qui est en face de moi considère que ma vie de couple est un péché, on ne peut pas se parler. Ma vie de couple, ce n'est pas en sortant du confessionnal qu'elle va se terminer ! J'ai un vrai blocage par rapport à ça… C'est

[15] Martine Gross, « De la honte à la revendication identitaire : être catholique et homosexuel en France », dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin, dir., *Catholicisme en tensions,* Paris, Éd. de l'EHESS, 2012, p. 222.

[16] Comme Saint-Merri et Saint-Eustache dans le diocèse de Paris.

[17] Martine Gross, « De la honte à la revendication identitaire », *op. cit.*, p. 215.

[18] Céline Béraud, « Des catholiques favorables au mariage pour tous ? », *op. cit*.

> un problème que je n'arrive pas à résoudre… (…) Le fait que le catéchisme parle de ma vie de couple comme d'actes intrinsèquement désordonnés… ou plutôt le fait que le catéchisme parle de ma vie de couple sous formes d'actes seulement, c'est d'une violence absolument terrible !

Accommodements et bricolages rituels

L'affaire « Mariage pour tous » laisse [au sein du catholicisme] derrière elle des cadavres et des cauchemars, des pleurs et des grincements »[19], analyse le journaliste Philippe Clanché. Plusieurs membres de l'épiscopat, comme Mgr Dagens, ont fini par le comprendre : « Nous n'avons pas mesuré que, par notre position apparemment exclusive ou conquérante, nous faisions des blessés »[20]. Cette prise de conscience, conjuguée à l'accès au pontificat de Jorge Bergoglio en mars 2013, va nourrir des initiatives propices à certains accommodements.

Les effets inattendus des mobilisations anti-MPT conjugués à ceux des synodes romains sur la famille

Dès septembre 2012, la commission famille et société de l'épiscopat français considérait qu'il était possible d'« estimer le désir d'un engagement à la fidélité d'une affection, d'un attachement sincère, du souci de l'autre et d'une solidarité qui dépasse la réduction de la relation homosexuelle à un simple engagement érotique »[21]. Depuis les mobilisations de 2012-2013, il semble que l'on assiste, dans le champ catholique français, à un début de banalisation des couples de même sexe et des familles homoparentales. Le dossier consacré par le magazine *Pèlerin* (du groupe de presse catholique Bayard), le 8 septembre 2015, à « La place des personnes homosexuelles dans l'Église » en constitue une assez bonne illustration. Y témoigne l'un de mes enquêtés sur sa « belle vie de couple habitée par la foi » ainsi que le « temps de prière » organisé par son curé pour en « rendre grâce »[22].

Comme lors des débats relatifs au PACS à la fin des années 1990, l'épisode du mariage pour tous a tout à la fois « réveillé une homophobie latente »[23] dans les milieux catholiques mais aussi suscité différentes initiatives visant un meilleur accueil des personnes homosexuelles, y compris dans les diocèses en pointe contre l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples de même sexe. Ainsi le cardinal Barbarin se trouve-t-il à l'origine de la fondation d'un « groupe de réflexion et d'accueil »

---

[19] Philippe Clanché, *Mariage pour tous. Divorce chez les cathos*, Paris, Plon, p. 16.

[20] Cité par *Ibid.*, p. 79.

[21] Conseil famille et société de la Conférence des évêques de France, « Élargir le mariage aux personnes de même sexe ? Ouvrons le débat ! », 28 septembre 2012. http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-eveques-de-france/textes-et-declarations/366187-elargir-le-mariage-aux-personnes-de-meme-sexe-ouvrons-le-debat-note-du-conseil-famille-et-societe/ (consulté le 3 janvier 2017).

[22] http://www.pelerin.com/A-la-une/Famille-les-deux-synodes-du-pape-Francois/Dans-l-attente-du-Synode-sur-la-famille-2015/La-place-des-personnes-homosexuelles-dans-l-Eglise (consulté le 15 octobre 2016).

[23] Claude Besson, *Homosexuels catholiques. Sortir de l'impasse*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2012, p. 12.

à Lyon. Dans le diocèse de Nanterre, l'initiative de Mgr Daucourt, poursuivie par son successeur Michel Aupetit, consiste à organiser un pèlerinage annuel d'une journée, baptisé « Chemin d'Emmaüs », auquel sont tout particulièrement conviées les personnes « concernées directement ou indirectement par l'homosexualité ». À l'échelle des paroisses, le moment du mariage pour tous a aussi suscité des prises de parole, comme me le disait un membre de l'association David et Jonathan :

> Les personnes homosexuelles engagées en paroisse disent maintenant qui elles sont, comment elles vivent. (…) Les gens ont souvent fait leur *coming-out* paroissial après les Manif pour tous. En 2012-2013, plusieurs personnes ont été très choquées d'entendre des choses pendant l'office : certains prêtres invitant les fidèles à prendre les cars qui les menaient aux manifestations après la messe. Il y a maintenant un retour de balancier. La parole a été libérée. Les personnes se sont senties encouragées à parler d'elles et, franchement, c'est bien reçu (Guillaume, cinquante ans, haut fonctionnaire, membre de DJ).

À ces effets inattendus s'ajoutent ceux des synodes romains sur la famille. Le premier synode consacré aux « défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation » qui s'est tenu à Rome en octobre 2014, a, dans le texte *Relatio post disceptationem* (rapport d'étape du cardinal Erdö rendu public le 13 octobre 2014), pris acte « qu'il existe des cas où le soutien réciproque jusqu'au sacrifice constitue une aide précieuse pour la vie des partenaires [de même sexe] » et insisté sur l'« attention spéciale » que l'Église doit prêter « aux enfants qui vivent dans les couples de même sexe » (§ 50)[24]. Les échanges qui ont eu lieu à Rome ont ainsi donné à entendre publiquement des prises de parole relativement inédites marquées par une certaine bienveillance ou du moins une tolérance. Trois jours plus tard, le rapport final apparaîtra très en retrait, ces deux points n'étant pas mentionnés au final. Il est en outre bien rappelé dans le texte du cardinal Erdö que ces unions ne sauraient être « assimilées au mariage entre un homme et une femme » ; quelques lignes visent même, sans surprise, « l'idéologie du *gender* » (§ 51). Surtout, cette ouverture pastorale a nourri une forte opposition du côté des cardinaux les plus conservateurs, avec lesquels le pape a dû composer.

Le second synode, qui s'est tenu un an après, a ouvert la porte aux divorcé.e.s-remarié.e.s (qui, au cas par cas selon le jugement des évêques et des prêtres, pourraient accéder au sacrement de l'eucharistie, qui leur est en principe interdit), mais pas aux couples de même sexe. Il est même rappelé le refus de l'Église de voir qualifier de « mariage » de telles unions.

Dans son exhortation apostolique *Amoris laetitia*, qui constitue les conclusions des deux synodes, le pape François reprend la formulation de 2003 de la Congrégation pour la doctrine de la foi[25] pour dire qu'en ce qui concerne le « projet d'assimiler au mariage les unions entre personnes homosexuelles, il n'y a aucun fondement pour assimiler ou établir des analogies, même lointaines, entre les unions homosexuelles

[24] Voir http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Document-le-rapport-d-etape-du-Synode-de-la-famille-2014-10-15-1249420 (consulté le 15 novembre 2015).

[25] Congrégation pour la doctrine de la foi, *Considérations à propos des projets de reconnaissance légale des unions entre personnes homosexuelles*, 3 juin 2003, n. 4.

et le dessein de Dieu sur le mariage et la famille » et qu'il est inacceptable que « les Églises locales subissent des pressions en ce domaine et que les organismes internationaux conditionnent les aides financières aux pays pauvres à l'introduction de lois qui instituent le « mariage » entre des personnes de même sexe »[26]. S'appuyant sur le *Catéchisme de l'Église catholique*, François a également déclaré : « nous désirons d'abord et avant tout réaffirmer que chaque personne, indépendamment de sa tendance sexuelle, doit être respectée dans sa dignité et accueillie avec respect, avec le soin d'éviter « toute marque de discrimination injuste » et particulièrement toute forme d'agression et de violence. Il s'agit, au contraire, d'assurer un accompagnement respectueux des familles, afin que leurs membres qui manifestent une tendance homosexuelle puissent bénéficier de l'aide nécessaire pour comprendre et réaliser pleinement la volonté de Dieu dans leur vie »[27].

La doctrine reste donc inchangée : le lien conjugal entre un homme et une femme est indissoluble. Il n'en demeure pas moins que les propos du pape François, « Si une personne est homosexuelle et cherche vraiment le Seigneur, qui suis-je pour la juger ? »[28] lors de son récent récit relatif à l'accompagnement d'une personne transgenre[29], constituent un arrière-plan pastoral propice à des initiatives diocésaines.

Ainsi, le diocèse de Tarbes et Lourdes a organisé les 13 et 14 février 2016, à l'occasion de la Saint-Valentin (investie depuis quelques années par les autorités catholiques en France, ce qui ne manque pas de piquant puisque cette fête est d'importation anglo-saxonne et trouve ses origines dans des pratiques païennes), un « Week-end pour les couples ». Tous les couples, mariés ou non, hétérosexuels ou homosexuels, et même divorcés-remariés, sont invités par l'évêque du lieu au sanctuaire de Lourdes. À cette occasion, les reliques de Louis et Zélie Martin, récemment canonisés pour l'exemplarité de leur vie de couple, ont été prêtées par la basilique de Lisieux. Mgr Brouwet précise : « L'idée est d'accueillir tous les couples pour qu'ils confient leur amour au Seigneur. C'est une prière pour les couples ».

Mises en forme rituelle des unions de même sexe

Le contexte du premier synode a aussi fait émerger, pour la première fois publiquement dans le catholicisme français, la question d'une mise en forme rituelle de ces unions, question qui faisait d'ailleurs l'objet au même moment d'un débat au sein du protestantisme. Dans l'édition du 7 octobre 2014 du journal *La Croix,* Antoine Guggenheim, prêtre, théologien et ancien directeur du pôle de recherche du Collège des Bernardins, s'est prononcé en faveur de la recherche « d'une forme de reconnaissance d'un amour fidèle et durable entre deux personnes de même sexe, quel

---

26 Pape François, *Amoris laetitia. Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille*, Rome, 19 mars 2016, paragraphe 251. Voir http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (consulté le 2 décembre 2016).

27 *Ibid.*, paragraphe 250.

28 Propos tenus par le pape François fin juillet 2013 dans l'avion qui le ramène du Brésil, où se tenaient les Journées mondiales de la jeunesse.

29 Propos tenus également devant des journalistes dans l'avion qui le ramène de Bakou le 2 octobre 2016.

que soit leur degré de chasteté »[30]. Il a considéré que, d'un point de vue liturgique, cette reconnaissance pouvait prendre la forme d'une prière. Dans un premier temps, il a même été question d'une bénédiction mais le prêtre est revenu quelques jours plus tard sur une telle éventualité.

L'enquête en cours donne à voir la pratique de mises en forme rituelle d'unions de même sexe. Ces rituels ont eu lieu avant, pendant et après la mobilisation de 2012-2013. Ils prennent différentes formes : baptême d'un enfant qui participe aussi de la reconnaissance ecclésiale d'une famille homoparentale[31], temps de prière autour du couple réalisé par un prêtre en dehors d'un lieu de culte, messe d'action de grâce célébrée en paroisse. Ils consistent en un emprunt plus ou moins formalisé à la liturgie catholique, que j'analyse en ayant recours à la notion de « bricolage rituel »[32]. Dans le catholicisme, le bricolage apparaît comme mode de gestion du changement social[33], alors que de véritables innovations décidées « en haut », par le magistère, semblent peu probables. Le bricolage rend possible certaines adaptations, ici la pluralisation des formes de conjugalité et de parentalité, auxquelles le fixisme de la doctrine n'apporte aucune réponse.

Repose sur ces mises en forme rituelles, en particulier sur celles qui concernent l'union, une contrainte de non-publicité. Non qu'elles soient clandestines, mais parce qu'elles sont considérées par mes enquêté.e.s, et très certainement davantage encore par les prêtres qui les accomplissent, comme devant demeurer discrètes. Elles ne s'accompagnent d'ailleurs d'aucune revendication. De plus, les enquêté.e.s prennent toujours soin d'éviter le terme de « mariage », lorsqu'il s'agit de décrire la cérémonie qui a été célébrée. Ces dispositifs rituels rappellent ceux accomplis à l'occasion d'une union hétérosexuelle comptant au moins une personne divorcée, même si ces derniers sont aujourd'hui mieux connus : il s'agit de marquer religieusement un nouvel engagement (…) par un temps de prière, ou une bénédiction, ou encore un « petit quelque chose » (…) ; pratique, d'abord accomplie sous le manteau (…), devenue de plus en plus officielle jusqu'à être « réglementée » par certaines pastorales familiales »[34].

Pour finir, il est intéressant de remarquer qu'en Belgique, c'est un évêque, Mgr Bonny, qui a soulevé la question de la mise en forme rituelle des unions qui

---

30 *La Croix*, 7 octobre 2014.

31 Martine Gross, « Baptêmes catholiques en contexte homoparental », dans Erwan Dianteill, Danièle Hervieu-Léger et Isabelle Saint-Martin, dir., *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 187.

32 Les sociologues et les anthropologues des religions s'intéressent depuis quelques années au bricolage rituel après avoir surtout beaucoup évoqué le bricolage des croyances. Voir Baptiste Coulmont, *Que Dieu vous bénisse ! Le mariage religieux des couples de même sexe aux Etats-Unis*, thèse de l'EHESS, Paris, 2003.

33 Céline Béraud, « Bricoler pour ne pas innover. Le cas de certaines pratiques rituelles catholiques », dans Christian Thuderoz, dir., *Des mondes bricolés ? Art et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*, Lausanne, Presses polytechniques universitaires romandes, 2010, p. 319-330.

34 Guy de Lachaux et Michel Legrain, *Se remarier après un divorce. Réflexions sur un temps de prière*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2004, p. 11.

ne satisfont pas aux critères canoniques du mariage : divorcés-remariés et couples de même sexe. Dans un livre d'entretiens, paru en octobre 2016, l'évêque d'Anvers plaide pour « la recherche de nouveaux rituels pour bénir humainement et divinement – mais sans célébrer le sacrement de mariage – l'union entre cohabitants, notamment entre divorcés-remariés mais aussi entre personnes du même sexe qui suivent les préceptes évangéliques et croient en Dieu »[35].

Conclusion

Lorsque l'on s'intéresse à l'institutionnalisation de nouvelles normes conjugales et familiales, la comparaison internationale présente un intérêt heuristique indéniable. En effet, chaque société produit ses bricolages et ses compromis : « ceux-ci sont profondément liés à un passé et une culture nationale spécifiques, ainsi qu'à des éléments contextuels propres à chaque scène politique »[36]. Dans cette perspective, la situation française se distingue par la controverse très vive suscitée par l'accès des couples de même sexe au mariage et à l'adoption. Si le catholicisme constitue un des éléments importants de la culture nationale, il n'explique cependant pas à lui seul la conflictualité qui s'est alors exprimée. D'abord, parce que le dossier de la bénédiction des unions de même sexe a aussi beaucoup agité le protestantisme français. Mais aussi parce que d'autres pays, qui demeurent au regard des indicateurs quantitatifs d'affiliation et de pratique bien plus catholiques que la France et qui ont ouvert le mariage aux couples de même sexe avant (la Belgique en 2003 et le Portugal[37] en 2010) et après elle (l'Irlande en 2015), ont connu des débats plus paisibles.

Malgré les controverses extra- et intra-ecclésiales auxquelles on a assisté en France, il semble que le moment qui suive l'épisode du mariage pour tous soit plutôt celui de certains compromis, témoignant de la plasticité institutionnelle du catholicisme qu'il tient de sa capacité à nourrir des « transactions internes » comme alternatives aux « dissidences externes »[38]. On peut cependant s'interroger. Cette indéniable capacité d'adaptation du catholicisme n'atteint-elle pas ses limites lorsque l'écart entre la norme présentée comme immuable et la plasticité des pratiques négociées localement devient trop grand, surtout lorsque ces questions font l'objet d'une politisation intense ?

---

[35] http://www.lalibre.be/actu/belgique/mgr-bonny-veut-integrer-tous-les-couples-dans-l-eglise-57f685a4cd70e9985fead5ca#16996.

[36] David Paternotte, Virginie Descoutures, Marie Digoix, Éric Fassin et Wilfried Rault, dir., « Mariages et homosexualités dans le monde : L'arrangement des normes familiales », dans *Genre, sexualité & société* [en ligne], vol. 3, 2010, mis en ligne le 24 mai 2010, consulté le 21 octobre 2016, http://gss.revues.org/1468.

[37] J'ai émis quelques hypothèses pour expliquer les différences entre les situations française et portugaise dans Karel Dobbelaere, Alfonso Pérez-Agote et Céline Béraud, « Comparative synthesis », dans Karel Dobbelaere et Alfonso Pérez-Agote, éd., *The Intimate. Polity and the Catholic Church*, Leuven, Leuven University Press, 2015, p. 199-222.

[38] Jean Rémy et Paul-André Turcotte, « Compromis religieux et transactions sociales dans la sphère catholique », dans *Social Compass*, vol. 4, 1997, p. 627-640.

Inventer des images et des mythes pour dire et propager les normes

Une vocation guerrière
La mère des zouaves entre littérature et réalité

Azzurra Tafuro

Dans les années 1860, le volontariat « blanc » fut considéré comme la nouvelle épopée du catholicisme intransigeant international et pour de nombreux fidèles, notamment en France, le zouave devint un héros romantique, le dernier défenseur d'une religion menacée et attaquée.

Ces dernières années, le phénomène a attiré l'attention de plusieurs chercheurs et fait l'objet de nombreuses études comme l'ouvrage de Guénel devenu un classique, les volumes dirigés par Bruno Dumons, Hilaire Multon et Jean-Philippe Warren sur la culture blanche et l'imaginaire construit autour des zouaves, ou encore les recherches de Carol Harrison et de Thomas Buerman, qui ont mis en lumière le processus de virilisation des mères et de féminisation des zouaves dans la littérature du XIXe siècle [1].

Mon intervention prend place dans ce dernier champ d'études et porte sur l'action des mères catholiques en faveur du volontariat blanc – une question plutôt négligée par les nombreux ouvrages consacrés à ce sujet – que j'analyserai dans une perspective

[1] Jean Guénel, *La dernière guerre du pape : les zouaves pontificaux au secours du Saint-Siège, 1860-1870*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998 ; Bruno Dumons et Hilaire Multon, éd., *Blancs et contre-révolutionnaires en Europe : espaces, réseaux, cultures et mémoires (fin XVIIIe-début XIXe siècles), France, Italie, Espagne, Portugal*, Rome, École française de Rome, 2011 ; Bruno Dumons et Jean-Philippe Warren, éd., *Les zouaves pontificaux en France, en Belgique et au Québec. La mise en récit d'une expérience historique transnationale (XIXe-XXe siècles)*, Bruxelles, Peter Lang, 2015 ; Carol Harrison, « Zouave Stories : Gender, Catholic Spirituality, and French Responses to the Roman Question », dans *The Journal of Modern History*, 2007, fasc. 2, p. 274-305 ; Thomas Buerman, « Lions and lambs at the same time ! Belgian Zouave stories and examples of religious masculinity », dans Patrick Pasture et Jan Art, éd., *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2012, p. 107-120.

politique et culturelle : serait-il possible d'interpréter le « soutien » des femmes catholiques aux zouaves non seulement comme preuve d'amour et témoignage de foi, mais aussi comme action engagée et expression d'un idéal politique ?

Pour étayer cette hypothèse, je considérerai deux points en particulier. En premier lieu, celui de la représentation littéraire : j'analyserai des textes qui insèrent l'action des mères, des épouses et des sœurs dans l'histoire du volontariat blanc, à partir du roman *Le Zouave pontifical* (1862) – véritable best-seller du jésuite italien Antonio Bresciani qui, en vingt ans, fut réédité douze fois en Italie et traduit trois fois en France [2].

Ensuite, j'examinerai deux ouvrages français plus récents qui permettent d'observer l'évolution des figures féminines : *Les Zouaves pontificaux. Mentana, Rome, Campagne de l'Ouest* du comte Eugène de Walincourt (1873) et *La neuvième croisade* de Jules Delmas (1881) [3].

En second lieu, c'est l'autoreprésentation qui m'intéressera. Je prendrai alors comme objet d'étude l'Archiconfrérie des Mères Chrétiennes, une large organisation de catholiques intransigeantes qui eut pour but la conversion des hommes de la famille [4]. Elle fut fondée à Lille en 1850 par Louise Josson – une femme de la haute-bourgeoisie parisienne [5] – et placée sous la direction spirituelle de Théodore Ratisbonne – un juif

---

[2] Antonio Bresciani, *Le Zouave pontifical*, Paris, H. Casterman, 1862 ; pour la biographie du jésuite, voir Anna Coviello Leuzzi, « Bresciani Borsa Antonio », dans *Dizionario biografico degli italiani*, Rome, Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1972, vol. 14, p. 179-184 ; autour des ouvrages, voir Nicola Del Corno, « Letteratura e antirisorgimento. I romanzi di Antonio Bresciani », dans *Memoria e ricerca*, 2007, fasc. 24, p. 21-32. Les données sont tirées des catalogues collectifs d'Italie (http://www.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp) et de France (http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/public/index.jsp).

[3] Eugène de Walincourt, *Les Zouaves pontificaux. Mentana, Rome, Campagne de l'Ouest*, Lille-Paris, Librairie de J. Lefort, 1873 ; Jules Delmas, *La neuvième croisade*, Paris, Blériot Frères, 1881, p. 378.

[4] Sur l'Archiconfrérie des mères chrétiennes, voir Azzurra Tafuro, « « Anche le donne devono essere soldati ». Cattoliche contro la « rivoluzione trionfante » », dans *Passato e Presente*, 2014, fasc. 92, p. 31-54 ; Azzurra Tafuro, « « Femmes pleines de virilité ». Le « Mères Chrétiennes » tra conversione e lotta alla modernità (1850-1870) », dans *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [en ligne], vol. 128, 2016, fasc. 2.

[5] Il n'y a pas beaucoup d'informations biographiques sur Louise Josson (1803-1883) : issue d'une famille de la haute bourgeoisie parisienne, elle se maria avec le président du Tribunal civil de Lille et eut trois enfants ; à Lille, elle dirigea les Salles d'asile avant de créer la première cellule de l'archiconfrérie. En 1869, après la mort de son mari, elle entra en religion, dans la congrégation de Notre-Dame de Sion, sous le nom de Marie Christina de Sion. Pour ces informations, voir le dossier personnel de Louise Josson conservé aux Archives de Notre-Dame de Sion (ANDS), Rome-Paris, 3j7, ainsi que Antoine Barbier, *Les deux fondateurs de l'Archiconfrérie des Mères Chrétiennes*, Paris, Imprimeur-Libraire de l'Évêché, 1884, p. 4 ; Madeleine-Louise de Sion, *L'archiconfrérie des Mères Chrétiennes et sa fondatrice : Mme Josson de Bilhem, en religion mère Marie Christina de Sion (1803-1883)*, Paris, Éditions Spes, 1938, p. 18-20.

alsacien, converti au catholicisme qui fut directeur de la congrégation de Notre-Dame de Sion, étroitement liée à l'association[6].

Le groupe se répandit vite dans toute l'Europe, et surtout en France et en Italie. Rien qu'en France, les Mères comptèrent 483 affiliations en moins de vingt ans avec des groupes très nombreux à Paris (où fut établi en 1852, le siège principal avec un nombre élevé mais non précisé d'associées), à Caen et à Marseille (avec respectivement 1 100 et 743 mères), et à Orléans (avec 800 associées). En Italie, l'archiconfrérie, qui prit le nom de *Pie Unioni delle Madri Cristiane*, se répandit au début, durant les années 1860, dans les régions du centre et du nord surtout et notamment à Rome (où fut établie la confrérie la plus importante), Gênes et Turin (avec 682 et 400 affiliées), et à Sienne, où dès 1873 fut publié le bulletin officiel des *Pie Unioni*[7].

Dans les deux pays, beaucoup de femmes des élites réactionnaires et contre-révolutionnaires ont adhéré à l'association qui réserva aux aristocrates et aux grandes bourgeoises des tâches prestigieuses dans les conseils[8]. On proposa aussi à ces élites féminines un modèle de femme catholique très novateur qui leur permit de jouer un rôle actif dans la société et qui fut inspiré par des figures engagées comme Blanche de Castille – mère d'un roi saint – et par des « dévotions de combat » comme Clotilde, qui convertit Clovis et la France tout entière ou Geneviève, qui sauva Paris de l'invasion des Huns[9].

L'archiconfrérie toutefois ne manqua pas de s'adresser aux bourgeoises et aux travailleuses et s'organisa selon des critères de classe. Dans certains cas, les femmes

---

[6] Théodore Ratisbonne (1802-1884), issu d'une famille aisée de Strasbourg, fit ses études sous la direction de Louis Bautain. Il fut baptisé en 1827 et ordonné prêtre par Grégoire XVI en 1830 ; en 1843, après la conversion de son frère cadet Alphonse, il fonda la congrégation de Notre-Dame de Sion. Pour son profil, voir Dominique Gros, « Ratisbonne Théodore », dans Guarino Pelliccia et Giancarlo Rocca, éd., *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Milan, Edizioni Paoline, 1983, vol. 7, p. 1214-1215. Sur Notre-Dame de Sion au XIXe siècle, voir François Delpech, *Sur les juifs. Études d'histoire contemporaine,* Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1983, p. 321-373.

[7] Les données se rapportent à 1868 et sont tirées de : « Listes des confréries par diocèses », dans *Annales de l'Archiconfrérie de Mères Chrétiennes*, 1868, fasc. 16, p. 764-770. Pour le bulletin, voir Anna Scattigno, « La Madre Cristiana », dans Silvia Franchini, Monica Pacini et Simonetta Soldani, éd., *Giornali di donne in Toscana. Un catalogo, molte storie (1770-1945)*, Florence, Olschki, 2007, vol. 1, p. 238-244.

[8] En 1856 à Paris, le conseil se composait de dix-huit femmes, dont onze issues de l'aristocratie parisienne (voir *Statuts et règlements de l'Archiconfrérie des Mères Chrétiennes*, Paris, Imprimerie de W. Remquet, 1856, p. 8) ; de même à Rome, où en 1873 il y avait cinq aristocrates, parmi lesquelles la princesse Adele Borghese, présidente, et la princesse Teresa Patrizi Altieri, présidente adjointe (voir « Notizie delle Pie Unioni », dans *La Madre Cristiana. Bollettino mensuale delle Pie Unioni delle Madri Cristiane in Italia*, 1873, fasc. 1, p. 26-27).

[9] Par exemple, dans un prêche adressé en 1864 aux Mères du conseil parisien, Théodore Ratisbonne avait dit : « Mesdames, vous vivez dans le monde, au milieu d'un cercle plus ou moins étendu, vous pouvez éclairer par votre exemple et aussi par votre parole. (...) Je vous rappelle les Clotilde, les Geneviève, Blanche de Castille » (ANDS, 3j7, février 1864 (2. Notes de Mme Josson de Bilhem. Instructions de Notre Père)). Sur ces « dévotions de combat », voir Bruno Dumons, *Les Dames de la Ligue des Femmes françaises (1901- 1914)*, Paris, Cerf, 2006, p. 329-330.

travailleuses furent réunies en groupes distincts, dirigés par de simples prêtres, avec des réunions et des activités différentes [10]. Mais surtout, le modèle de féminité catholique qui leur fut adressé était plus traditionnel et restait dominé par le respect de l'ordre social et de genre, leur octroyant un rôle actif exclusivement limité à la sphère familiale. Ce n'est pas un hasard si elles manifestèrent une grande dévotion envers Anna Maria Taigi, la mystique italienne issue des milieux populaires, qui avait été une bonne mère et avait toujours obéi à son époux [11].

Mais quelle que fût leur origine sociale, dès la fondation de l'association, toutes les Mères s'engagèrent pour la conversion des fils, des maris et des pères qui s'étaient éloignés de la foi et, au début des années 1860, elles soutinrent le volontariat blanc pour la défense des droits de l'Église et du pouvoir temporel du pape.

La représentation littéraire

Dans *Le Zouave pontifical*, l'action se déroule à l'époque de l'Expédition des Mille et de la bataille de Castelfidardo (1859-1860). Les protagonistes sont le zouave Ulderique et sa fiancée Jacqueline, femme pieuse qui l'approuve et le soutient. Bresciani consacre un chapitre aux familles des volontaires et surtout à leur mère, dont la représentation est très influencée par la littérature chrétienne sur les martyrs :

> En lisant les lettres de quelques-unes de ces saintes mères (…), je croyais entendre la mère des Macchabées, encourageant ses enfants à souffrir le martyre ; sainte Félicité, ou sainte Simphorose qui, avec une âme plus que romaine, versaient dans ces jeunes cœurs, par leurs exemples et par leurs paroles, des torrents de flammes célestes qui les poussaient à s'immoler, vivantes hosties, sur l'autel de l'amour pour Jésus-Christ (…). Je crois que ces héroïnes, la gloire de la France et de la Belgique, lorsqu'elles apprendront la mort de leurs enfants tombés au champ d'honneur en défendant l'Église, donneront au monde (…) le témoignage le plus authentique de cet héroïsme qui ne saurait naître que dans des cœurs sincèrement chrétiens [12].

À travers les comparaisons avec la mère des Macchabées, Félicité et Simphorose – mères de fils martyrs et martyres elles-mêmes – l'auteur exalta la fonction éducatrice des femmes catholiques. Son but était de les inciter à apprendre à leurs fils le sacrifice pour la foi, ce qui signifiait en ce temps-là, sacrifier sa vie pour défendre le pouvoir temporel du pape. Dans le roman, la tâche traditionnelle de la transmission de la foi est élargie et politisée. Le rôle maternel reste quant à lui très classique et strictement lié à la sphère familiale.

Un premier changement eut lieu au cours des années 1870, quand le modèle de la mère de zouave se radicalisa et fut présenté comme une forme d'engagement. À

[10] En 1861, à Lyon, il y avait deux groupes, le premier dirigé par les jésuites et composé de femmes des élites et le deuxième composé surtout de travailleuses et dirigé par deux prêtres proches de Notre-Dame de Sion. Voir ANDS, 2N9, Rapports et articles ; Louise Josson, *Rapport fait à l'Archiconfrérie des Mères Chrétiennes dans la chapelle de Notre-Dame de Sion (...), Assemblée générale du 8 décembre 1861*, Paris, Olmer éditeur, 1861, p. 10.

[11] Sur Anna Maria Taigi, voir Francesco De Palma, « Il modello laicale di Anna Maria Taigi », dans Emma Fattorini, éd., *Santi, culti, simboli Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 529-546.

[12] Antonio Bresciani, *Le Zouave pontifical*, *op. cit.*, p. 60-61.

ce propos, l'ouvrage du comte Eugène de Walincourt est très intéressant. En effet, l'auteur l'offrit aux mères, aux femmes et aux sœurs des hommes tombés au champ d'honneur et se justifiait ainsi : « Vous avez participé au sacrifice par votre abnégation, vos larmes, et vos prières, pendant qu'ils recueillaient la victoire en versant leur sang » [13]. Et d'ajouter :

> Et vous enfin, n'êtes-vous point aussi de cette armée, pieuses catholiques qui, de vos aumônes, de vos prières, avez soutenu et soutenez encore ces vaillantes phalanges ? La voici donc cette armée qui combat, elle aussi, pour l'*unité*, mais l'unité dans la charité, la paix et la foi [14].

De cette façon, il inclut les femmes catholiques dans l'armée : leurs larmes, leur abnégation et leur argent ne sont pas de la même nature que le combat des hommes mais ont la même importance. Dans son interprétation, elles deviennent des militantes qui se battent par la prière et l'organisation pour l'unité de la nation catholique, opposée au Royaume d'Italie. Qu'est-ce qui pousse Walincourt à les représenter de cette façon ?

On peut exclure l'idée qu'il souhaite une forme de parité juridique ou politique entre les deux sexes. Pour bien comprendre ses raisons, il faut rappeler que l'ouvrage fut écrit après la prise de Rome – un véritable choc pour les catholiques – qui déclencha de très vives réactions de défense [15]. Walincourt me semble très influencé par ce climat politique : la définition des femmes catholiques comme membres de l'armée est donc utilisée pour relativiser la défaite et exalter la grandeur de la nation catholique, composée d'hommes et de femmes qui ne reculent pas devant le sacrifice et agissent avec honneur et courage.

La représentation des femmes catholiques comme militantes se poursuivit bien au-delà du difficile tournant de 1870 et se retrouve dans des ouvrages des années 1880 comme *La neuvième croisade* de Jules Delmas, riche en anecdotes qui célèbrent l'héroïsme des mères de zouaves. Parmi ces dernières, la baronne de Charrette, qui « avait de grand cœur fait le sacrifice de ses cinq fils [le général Athanase de Charette et ses frères]. Quand elle se présenta, agenouillée aux pieds de Pie IX, avec ses deux filles à ses côtés : Ah ! Saint-Père, s'écria-t-elle, si celles-ci pouvaient également porter l'épée, je vous les donnerais volontiers ! ». Ou encore, la vicomtesse d'Andigné qui « conduisit à Rome ses deux fils, Maurice et Louis d'Andigné, et les mit elle-même au Service du Souverain Pontife ému de tant de foi et de tant d'abnégation » [16]. Dans cette veine, les mots attribués à l'évêque d'Arras, Jean-Baptiste Lequette, qui présenta un volontaire au pape comme « un cadeau que vous envoie une pieuse mère de famille : ce cadeau c'est son jeune fils qui veut servir dans votre armée » [17] sont tout à fait éloquents.

Dans ces passages, la figure de la mère du volontaire acquiert une nouvelle centralité. En effet, pour Delmas la volonté des jeunes hommes semble complètement

[13] Eugène de Walincourt, *Les Zouaves pontificaux*, *op. cit.*, p. 24.
[14] *Ibid.*, p. 25.
[15] Giovanni Miccoli, *Antisemitismo e cattolicesimo*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 66-68.
[16] Jules Delmas, *La neuvième croisade*, *op. cit.*, p. 378.
[17] *Ibid.*, p. 376.

secondaire, car ils sont présentés presque comme des objets, de simples « cadeaux » pour Pie IX ; et leurs mères, qui décident de leur sort, deviennent ainsi les véritables protagonistes. Elles ne sont pas seulement décrites comme des femmes pieuses qui se limitent à la prière, mais comme des militantes qui partagent un projet politique précis et lui sacrifient leurs biens les plus précieux [18].

L'autoreprésentation

Jusqu'ici, j'ai mis en lumière l'élaboration du modèle littéraire de la mère de zouave et ses évolutions. Est-il possible de retrouver les caractéristiques principales de ce modèle dans l'action réelle des femmes catholiques ?

Pour vérifier cette hypothèse, il est utile de s'arrêter sur le cas de l'Archiconfrérie des Mères Chrétiennes, sans doute l'association féminine la plus importante de soutien au volontariat blanc. Deux éléments ont favorisé leur action : d'une part, les rapports étroits entre le groupe et Mastai Ferretti, dont témoignent de nombreuses bénédictions et indulgences, de l'autre, l'intérêt constant des associées pour la « question italienne » [19]. Dans plusieurs documents publics de l'Archiconfrérie, ces deux sujets apparaissent liés de façon évidente, attirant l'attention des Mères sur l'unification italienne et sur la condition du pape. Par exemple, en 1859, au lendemain de la deuxième guerre d'indépendance, le rapport annuel de Louise Josson invita les consœurs à prier « aujourd'hui plus que jamais [pour] celui qui tient la place du divin Sauveur sur la terre, (...) Pie IX, le Pontife affligé qui est le Père de toutes les familles chrétiennes » [20]. Elle montrait ainsi qu'elle partageait les craintes des catholiques françaises, qui avaient fait pression sur Napoléon III pour qu'il signe l'armistice de Villafranca et protège l'existence des États pontificaux.

L'avancement du processus d'unification radicalisa l'action des associées qui, durant les années 1860, ont soutenu le pape et son pouvoir temporel de façon encore plus ouverte, comme le révèle la longue lettre envoyée par Louise Josson à Pie IX quelques mois après la bataille de Castelfidardo. Très inquiète du sort du pontife, la présidente de l'Archiconfrérie l'informa des prières des Mères Chrétiennes et lui rappela leur soutien pratique :

> Tous ces cœurs maternels, (...) ressentent très profondément le contrecoup des douleurs qui oppressent l'âme de Votre Sainteté. Chaque jour, nos prières ardentes

---

[18] Il me semble intéressant de souligner le fait que, contrairement aux cas analysés jusqu'ici dans la littérature du Canada, les mères des zouaves sont des figures faibles et passives, qui essayèrent en vain de retenir leurs fils. À ce propos, voir Danielle Miller-Béland et Jean-Philippe Warren, « Enfants de la patrie et de l'Église. La poésie au service des zouaves pontificaux », dans Jean-Philippe Warren, éd., *Les soldats du Pape. Les zouaves canadiens entre l'Europe et l'Amérique*, Québec, PUL, p. 114-116.

[19] Pie IX bénit l'archiconfrérie aussi en 1851, 1855 et 1869. Le premier bref est conservé à l'Archivio Segreto Vaticano, Congr. Indulgenze e Reliquie, Rescripta Indulgent., 1851, 15 marzo, f. 2938 ; les deuxième et troisième brefs se trouvent aux ANDS, 2N8, Brefs et décrets, 18 septembre 1855, 12 avril 1869.

[20] Louise Josson, *Rapport fait à l'Archiconfrérie des Mères Chrétiennes dans la chapelle de Notre-Dame de Sion par Mme Louise Josson Présidente, Assemblée générale du 8 décembre 1859*, Paris, Olmer éditeur, 1859, p. 30.

> montent vers le trône de la miséricorde divine pour en faire descendre avec tous les dons de l'Esprit Saint, les grâces que notre amour filial aspire (...) pour Votre Paternité Sainte. Un assez grand nombre de nos Mères Chrétiennes dont les noms sont connus de Votre Sainteté ont été fières de lui donner leurs fils pour défendre les droits sacrés du Saint-Siège ; plusieurs de ces nobles jeunes hommes auraient ambitionné la palme du martyre ; quelques uns [*sic*] l'ont obtenue, et les larmes de leurs mères ont été pleines de consolation [21].

À la fin de cette lettre, Louise Josson demanda une indulgence plénière pour toutes les associées et pour leurs fils, en signe de reconnaissance de leur engagement. Pie IX la leur accorda peu après et y ajouta une bénédiction personnelle pour la présidente. Dans ce dernier document, le pape évoque la fonction politique de l'association qu'il considère avec bienveillance :

> Nous avons vu aussi que toutes les âmes bien chères en Jésus-Christ qui font partie de cette Association, sont remplies de vénération et d'un dévoûment [*sic*] tout spécial pour Nous et pour ce Siège apostolique ; qu'elles sont vivement affligées de Nos amertumes si grandes, très-connues de tous ; qu'elles prient, qu'elles supplient sans cesse le Dieu très-bon et très-puissant pour le triomphe de la sainte Église et pour notre sécurité [22].

De plus, il se dit certain que les Mères Chrétiennes priaient pour lui et pour détourner « de sa sainte Église des maux si graves et si nombreux ; de ramener les ennemis de son Église et de ce Siège apostolique dans les voies de la vérité, de la justice et du salut » [23].

La lettre de Louise Josson – écrite au lendemain de la conclusion de l'expédition des Mille, qui s'était arrêtée aux portes de Rome – révèle sa connaissance de la politique italienne et ses choix linguistiques prouvent qu'elle s'inscrivait dans une tradition blanche et contre-révolutionnaire plus large : par exemple, l'idée que les zouaves tombés au champ d'honneur « ont obtenu [la palme du martyre] » rappelle les mots de Mgr Dupanloup, qui, quelques mois plus tôt, avait prononcé sa célèbre oraison funèbre pour les volontaires catholiques de l'armée pontificale [24]. Dans sa lettre, Louise Josson ne célébrait pas seulement le martyre des hommes tombés au combat, elle accordait un rôle central aux mères, affligées mais aussi fières d'avoir donné à leurs fils une éducation religieuse qui avait influencé leur choix. De cette façon, l'éducation catholique devenait un acte politique et le don des fils à la cause

---

21 ANDS, 2N8, Lettres de demandes qui ont obtenu réponse par Rome, Louise Josson à Pie IX, Paris, 8 décembre 1860.

22 ANDS, 2N8, *Dilecta in Christo filia*, 16 mai 1861.

23 *Ibid*.

24 « Non, non, ne le pleurons pas : (...) car ils furent à la fois des héros et des martyrs : (...) martyrs, car ils se dévouèrent librement pour l'Église et pour Dieu. Martyrs, car ils moururent dans la foi et la piété fervente » (Felix Dupanloup, *Oraison funèbre des volontaires catholiques de l'armée pontificale morts pour la défense du Saint Siège. Prononcée par Mgr l'Évêque d'Orléans dans sa cathédrale le 9 octobre 1860*, Orléans – Paris, Imprimerie de G. Jacob, 1860, p. 4-5).

papale apparaissait comme un geste de militance religieuse et politique à la fois, par lequel les Mères Chrétiennes revendiquaient une participation idéale à la bataille.

En outre, la mort au champ d'honneur qui avait fait de ces jeunes hommes des martyrs changea à son tour le statut des Mères qui n'étaient plus de « simples » militantes mais devenaient de véritables martyres de la foi, acquérant ainsi un rôle bien plus prestigieux. Dans cette perspective, nous pouvons également proposer une lecture politique de la demande d'indulgence adressée au pape, car la réponse positive de ce dernier permettait aux Mères d'accroître leur visibilité sur la scène publique.

Nous ignorons les noms et les parcours des mères de zouaves, mais leur choix semble autonome. Il est impossible de nier l'influence de Théodore Ratisbonne sur l'association, mais sur cette question en particulier, elle ne semble pas déterminante. Même s'il avait fait publiquement l'éloge de la mère d'un zouave, le prêche ne fut prononcé qu'après la rédaction de la lettre de Louise Josson et il ne s'agit là que d'un éloge, et non d'une exhortation qui aurait été, selon son habitude, plus explicite [25]. Deux autres arguments allant dans le sens de l'autonomie des Mères Chrétiennes sont, me semble-t-il, le fait que Mastai Ferretti écrit directement à la présidente sans mentionner le directeur spirituel et que, contrairement aux fois précédentes, le brouillon de la lettre de Louise Josson n'a pas été corrigé par Ratisbonne.

Les liens entre l'archiconfrérie et les volontaires ne se limitèrent pas à l'envoi d'un petit escadron en 1860 ; ils furent plus durables et plus profonds, comme le rappela pendant les années 1880 une proche de Delmas : « la confrérie des Mères Chrétiennes et les prières de tant de bonnes âmes ont sans doute préparé le dévouement religieux de nos jeunes gens » [26]. Malheureusement, les sources sur cette question ne sont pas nombreuses. *La Semaine religieuse de Rodez* nous informe toutefois qu'en 1867, les Mères

> (...) dans le désir d'attirer la bénédiction de Dieu sur leurs familles et de venir en aide à NSP le Pape, (...) ont voulu que leurs enfants fussent représentés auprès de notre Père commun. Dans cette pensée plusieurs d'entre elles avaient déjà pris chacune à leur charge l'entretien d'un zouave ; mais indépendamment de ces œuvres particulières, l'association a voulu faire une œuvre commune à laquelle pût participer chaque associée et une quête organisée parmi elles a fourni et dépassé la somme nécessaire à l'entretien de deux zouaves [27].

Tout en respectant l'organisation de classe de l'archiconfrérie, les Mères de Rodez se divisèrent en deux groupes : d'un côté, les femmes des élites, qui grâce à leur patrimoine se chargèrent du soutien économique d'un zouave, et de l'autre, les femmes des classes populaires, qui recueillirent de l'argent pour deux volontaires. Ce geste évidemment politique permit aux associées d'exprimer leurs idées et de soutenir les volontaires sans violer les règles de genre : elles ne prirent pas les armes, mais

---

[25] Il avait dit : « Madame Devert, une vraie Mère Chrétienne, elle a donné son fils au Saint Père pour soutenir le droit du Saint-Siège : c'est un zouave pontifical de vingt ans ! » (ANDS, 3J7, 2. Notes de M[me] Josson de Bilhem. Instructions de Notre Père, janvier 1863).

[26] Jules Delmas, « La neuvième croisade », *op. cit.*, p. 237.

[27] « Œuvre des Zouaves dans les autres diocèses », dans *Semaine religieuse du diocèse de Cambrai*, fasc. 9, 1867, p. 143.

partagèrent les idéaux de leur parti religieux et politique de façon active et parfaitement légitime. Tout en restant loin du champ de bataille, les femmes exprimèrent leur volonté de défendre le pape par le soutien apporté aux combattants et, de cette façon, unirent fins politiques et spirituelles. On ne peut dire si les fins politiques ont prévalu dans ce projet ; en tout cas, aux yeux des associées, il n'y avait pas de contradiction entre les deux. Il est probable que nombre d'entre elles, notamment les associées issues des classes populaires, ont interprété le soutien apporté au volontariat comme un moyen d'obtenir le salut éternel, au même titre que la prière. Pour d'autres associées en revanche, la question des volontaires était plus complexe et leur permettait avant tout d'utiliser leur rôle de mère de manière plus influente dans la sphère publique.

Conclusion

L'analyse de la représentation littéraire et de l'autoreprésentation des activités féminines de soutien en faveur du volontariat blanc a mis en lumière des points communs et des différences sur lesquels il convient de s'arrêter. Avec des variantes, l'action de soutien et le financement sont toujours décrits et perçus comme un acte à la fois politique et religieux, qui ratifie la pleine appartenance des femmes à la culture blanche et à la nation catholique. Bien sûr, Bresciani apparaît plus prudent que Walincourt et Delmas, mais même ce jésuite n'hésite pas à donner une orientation politique à l'éducation religieuse dans un sens anti-italien.

L'analyse des sources révèle surtout, me semble-t-il, une opposition importante entre la dimension biologique et symbolique et la dimension individuelle et collective. Dans les ouvrages littéraires, les femmes qui soutiennent les zouaves ont toujours des rapports filiaux, fraternels ou conjugaux avec ces derniers et leur action est toujours individuelle : ce sont des mères, des sœurs ou des épouses exceptionnelles en raison de leur foi ou de leur filiation qui, pour ces raisons précisément, à la différence des femmes « normales », deviennent des membres de l'armée et de la nation catholique.

Le cas des Mères Chrétiennes, quant à lui, met en lumière la dimension symbolique et collective du phénomène. En effet, Louise Josson écrit au nom d'un « assez grand nombre » de Mères Chrétiennes qui ont encouragé leurs enfants à s'enrôler comme volontaires, et la *Semaine religieuse de Rodez* décrit une action de soutien partagée par toutes les associées de toutes les classes et indépendamment des liens familiaux.

Sur la base de ces oppositions, on peut supposer que le soutien au volontariat blanc ne se limita pas au sacrifice de quelques mères mais consista plutôt en une forme répandue d'engagement politique parmi les femmes catholiques du XIXe siècle qui ont ainsi pu agir en faveur de leur parti politico-religieux.

Comme en témoigne le cas des Mères Chrétiennes de Rodez, pour s'engager politiquement, il n'était pas nécessaire d'être la mère biologique d'un zouave mais plutôt de se présenter comme telle, proposant ainsi une nouvelle manière de s'occuper des « enfants », au-delà de la sphère familiale traditionnelle. Elles représentaient donc un réseau politique informel qui apporta au volontariat un soutien fondamental sur le plan financier et logistique. Il est important de rappeler que ce mode de participation politique n'impliquait jamais une revendication de parité politique entre les deux sexes et que les associées ne contestaient jamais l'ordre de genre traditionnel qui régnait au sein de la famille. Leur engagement, rendu possible par les épreuves

dramatiques traversées par la papauté, fut encouragé et approuvé par les autorités religieuses précisément parce qu'il constituait une forme de participation féminine utile et peu problématique tant sur le plan politique que doctrinal.

Virgin mothers and *alteri Christi*

Stigmatic women and the cult of motherhood in Europe[1]

Tine Van Osselaer, Leonardo Rossi and Andrea Graus

Stigmatic mothers

> And so God decided to give to the world an example of exceptional virtue in the married state, so people would recognize in Elisabeth the 'strong woman' who, according to the Holy Scripture, is so seldom found: *Mulierem fortem qui inveniet?* (Prov. 31)[2].

This fragment of a booklet, published in 1936, on the Italian mystic and laywoman Elisabetta Canori Mora (1774-1825), exemplifies the way her virtues were promoted at an international level. In the mid-nineteenth century, Canori Mora became an exemplary housewife. Subsequently, in 1928 she was declared Venerable and in 1994 she was beatified by Pope John Paul II. For more than a century, the Catholic idealization of domestic motherhood had been on the rise, and the profiles of saints-to-be often mirrored the ideals that the Church wanted to promote. However, Canori Mora's history is more complex than the mere promotion of a Catholic mother to a saintly level. As we will see, saintly mothers are rare. In Canori Mora's case, emphasizing her motherhood and married state seems to have occurred in parallel with minimizing her mystical profile as prophetess and stigmatic (that is, someone

---

[1] This research was supported by the ERC-funded project STIGMATICS, "Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c. 1800-1950" (project reference: 637908).

[2] J. P. Thompson, *Elisabeth Canori Mora. Vrouw, echtgenoote en moeder*, Marienburg, Geert Groote Genootschap, 1936, p. 7-8: "En God beschikt het aldus, om aan de wereld een voorbeeld te geven van buitengewone deugd in den gehuwden staat, en omdat men in Elisabeth de 'sterke vrouw' zou herkennen, die, zoals de H. Schrift zegt, zo zelden aangetroffen wordt: *Mulierem fortem qui inveniet?* (Prov. 31)".

who bore the wounds of Christ)[3]. In this article, we focus on this conundrum and examine how the maternal and mystical profiles became mixed with and linked to ideas of saintliness. We will do so by extrapolating from Canori Mora's case and examining other laywomen who combined these two features: stigmatic mothers. As we will see, their cases allow us to gain an insight into ideals of sanctity at the official (Vatican) and unofficial levels (unauthorized cults).

Stigmatics were not as rare as one might think. Hundreds of cases were reported all over Europe during the nineteenth and early twentieth centuries[4]. The majority of these were women. In contrast to preceding ages, in modernity many were laywomen rather than cloistered nuns. In other words, modern stigmatics lived an 'ordinary' life, albeit one riddled with mystical episodes. This combination could put a strain on family life. In the case of the Frenchwoman Thérèse-Joséphine Miollis (1806-1877), for example, her husband could no longer bear all the visitors trying to meet his spouse and he attempted to commit suicide[5]. Similarly, one of the biographies on the Italian mystic Anna Maria Taigi (1796-1837), mentions how, when she went into ecstasy during her household work, she asked Jesus to choose someone else: "Leave me alone, oh Lord, she told Him naively, leave me alone! I am a mother, I have to work, go away, go away!"[6].

Of the women who were stigmatics, mothers are a minority. Of the approximately 270 cases traced in five European countries (Italy, Spain, France, Germany and Belgium), only 18 had children[7]. What is more, several of them would have preferred not to have been married at all. Édith Challan, better known as Madame Royer (1841-1924), Domenica Nunziata Paiano (1924-1980) and Natuzza Evolo (1924-2009) were

---

[3] For a definition and an initial approach to stigmata, see Herbert Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, London, Burns and Oates, 1952; Pierre Adnès, "Stigmates", in Marcel Viller, dir., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 14, 1990, col. 1211-1234; Antoine Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation*, édition établie par Joachim Bouflet, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

[4] Joachim Bouflet, *Les stigmatisés*, Paris, Cerf, 1996; Elke Pahud de Mortanges, "Irre – Gauklerin – Heilige? Inszenierung und Instrumentalisierung frommer Frauen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts", in *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, vol. 100, 2006, p. 203-225.

[5] On modern stigmatic cults, see Paula Kane, "Stigmatic Cults and Pilgrimage: the Convergence of Private and Public Faith", in Tine Van Osselaer and Patrick Pasture, ed., *Christian Homes. Religion, Family and Domesticity in the 19th and 20th Centuries*, Leuven, Leuven University Press, 2014, p. 104-125; Nicole Priesching, "Mystikerinnen des 19. Jahrhunderts – ein neuer Typus?", in Waltraud Pulz, ed., *Zwischen Himmel und Erde. Körperliche Zeichen der Heiligkeit*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012, p. 79-97. On the gender imbalance, see Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, especially p. 204-205.

[6] *Vie de la vénérable servante du Seigneur Anna-Maria Taïgi*, Bruxelles, H. Goemaere, 1864, p. 26. 'Extraordinary' aspects of her 'ordinary' domestic life are well described in Jean-François-Onésime Luquet, *Notizia sulla vita e sulle virtù dell'umile serva di Dio Anna Maria Antonietta Gesualda Taigi nata Giannetti*, Rome, Tipografia degli Eredi Paternò, 2nd Italian ed., 1851, p. 32-34.

[7] Belgium: 3/19; Germany: 3/40; France: 4/53, Spain: 0/24, and Italy: 8/137.

all forced to marry, although they would have preferred a life of chastity. Even more telling is the case of the Italian, Anna Rosa Gattorno (1841-1900), who swore a vow of chastity after the death of her husband and founded a religious institution. Choosing a religious life meant no longer taking care of her own children, but she made this Abrahamic sacrifice after the Pope told her that God would take care of her children[8].

Saintly stigmatic mothers appear as an absolute novelty of the nineteenth century. Weak by nature, sinners by inheritance[9], daughters of a patriarchal Church and society, over the centuries women thought that, in order to rise above their condition, they had to "negate" their gender. The proto-martyrs, the holy medieval nuns and the modern beguines were all recognized for their heroic virtues, which included the sacrifice of motherhood and femininity[10]. Chastity was a virtue that was essential to becoming closer to holiness. In the seventeenth century, cloistered nuns were the models of sanctity. In the eighteenth century, the founders of religious institutions were included, and during the first part of the nineteenth century, it was also possible for some widows and aristocrats to become saints[11]. As a result, it seems, a saint could only have been unmarried and religious, or otherwise widowed and possibly also belonging to the social élite.

From the 1770s onwards, different factors shook the *status quo*. Revolutionary political events, the spread of the Enlightenment and new rationalist and secularist ideals led the Church to adopt new strategies. Ecclesiastical leaders pointed to the re-Christianization of society from the bottom-up, starting with the 'simple mothers'[12]. As 'earthly angels' caring wives, children's mentors and philanthropic missionaries, women became the heroines of the social apostolate and of the popularization of religion. Saintly stigmatic mothers represented the old mystical-visionary type (*femina virilis*), combined with a new awareness of their sex and their ability to procreate (the 'fully female saint')[13].

---

[8] http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20000409_beat-Gattorno_en.html.

[9] This is the legacy left by the first Mother, Eve: "Great will be your pain in childbirth; in sorrow will your children come to birth; still your desire will be for your husband, but he will be your master" (Gen. 3.16).

[10] Two fundamental studies on women's history are Georges Duby and Michelle Perrot, ed., *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1990-1992, 5 vol.; Lucetta Scaraffia and Gabriella Zarri, ed., *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rome-Bari, Editori Laterza, 1994.

[11] Marina Caffiero, "Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)", in Lucetta Scaraffia and Gabriella Zarri, *Donne e fede*, *op. cit.*, p. 327-373, especially p. 329-355.

[12] *Ibid.*, p. 359-363. Regarding women's role, see Giancarlo Rocca, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Rome, Claretianum, 1992, p. 67-188; for motherhood, see Marina d'Amelia, *La mamma*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 51-168.

[13] Franco Bolgiani, "Introduzione", in Sofia Boesch Gajano, ed., *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Messaggi, strutture, fruizioni*, Fasano, Schena, 1990, p. 17-20, especially p. 20: "santa pienamente donna".

Alteri Christi and saintly mothers

Studying the reception of stigmatic mothers allows us to address two types of saints or saints-to-be. Firstly, there were cases that were promoted by the Church as illustrative of its 'politics of sanctity' – that is, it presented "hagiographical models which would convey well-determined pastoral priorities and contain both ecclesiastical and ecclesiological messages for the faithful" [14]. Only a small number of modern stigmatics entered into a canonization process. However, many of them were perceived as 'living saints' during their lifetime. If this *fama sanctitatis* continued after their death, it could support opening a cause for beatification. As Kenneth Woodward has pointed out:

> (…) nowhere is the gap between official and popular ideas of sanctity more pronounced than in the causes of mystics, visionaries, and wonderworkers of the faith. Nowhere is popular devotion to the saints more at odds with the rules for making saints than in cases involving mystical phenomena [15].

Popular attention is usually drawn to the 'secondary mystical phenomena', such as stigmata, while this aspect plays little role in starting a process of beatification, where the heroic virtues are emphasized. As Woodward puts it: "mysticism has become confused with the miraculous" [16]. Nevertheless, in the case of stigmatics, their fame did not rely solely on the physical visibility of their stigmata – cases of 'invisible' stigmata were also reported. The corporeal element played an important role, but primarily because it was interpreted as a sign of God's presence on Earth. Stigmatic women were perceived as 'heroic victims'. Through their suffering, in sharing Christ's Passion, they were atoning for the sins of humankind: in this reparatory suffering, they became *alteri Christi* [17].

Redemptive suffering and motherly ideals are linked more closely than we might think. Indeed, from the mid-nineteenth century, the Catholic faith regarded suffering

---

[14] Valentina Ciciliot, "'Heritage talks. Heritage calls': some instances of the canonisation policy of John Paul II in Italy", in *Modern Italy*, vol. 18, 2013, fasc. 3, p. 269-283, especially p. 269; Agathe Bienfait, "Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche", in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 58, 2006, fasc. 1, p. 1-22.

[15] Kenneth Woodward, *Making Saints. Inside the Vatican: who becomes saints, who do not, and why…*, London, Chatto & Windus, 1990, p. 158. On this critical stance (at least since Benedict XIV), see Otto Weiss, "Stigmata", in Hubert Wolf, ed., *"Wahre" und "falsche" Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, Oldenburg, De Gruyter Oldenbourg, 2013, p. 111-125, especially p. 112-113. However, with the beatification of Padre Pio (1999) and Anna Katharina Emmerich (2004) the tide might again be turning.

[16] Kenneth Woodward, *Making Saints*, *op. cit.*, p. 184.

[17] Otto Weiss, "Stigmata", *op. cit.*, p. 113. Elisabetta Canori Mora received visible stigmata, but after praying she obtained the gift of invisibility. The case of Anna Maria Taigi is more difficult to determine, especially because she did not keep a diary. The sources mention pain, spasms, sacrifice and mystical pilgrimages to Calvary, but there is no explicit reference to stigmata.

and sacrifice as essential to womanhood [18]. As mentioned above, laudatory accounts of women's sacrifice in the household were a new feature in Catholicism, and contrasted with older depictions of women as the 'weaker vessel'. Within this new discourse, there was an increased idealization of the family and of the virtuous, non-celibate mother. This positive evaluation of motherhood was linked to the gender gap the clergy perceived in religious practices. Women were regarded as more fervent and loyal church-goers than men – who had allegedly turned their backs on religion – and came to be referred to as the pious sex [19]. To guarantee the attendance of women at Church, the clergy praised domestic life and lauded the 'angel in the house': the Christian housewife. The 'femme forte' was a virtuous wife, supportive of her husband, who made her home a safe haven, secure from the dangers of the outside world. Characterized by love, sacrifice and self-denial, such a Catholic housewife displayed 'true' femininity. The representation of the Virgin Mary during the nineteenth century is telling in this regard: from a distant queen in Heaven she developed into an industrious Catholic housewife [20].

Given such a positive evaluation of domestic motherhood within the Church, it is strange to note that mother saints are in fact very rare. As we have seen, being married or being a mother is not the most common road to sanctity [21]. Those who do become saints are usually known as 'mother of' (such as the Virgin Mary's mother, Saint Anne, or more recently Zelie Martin, mother of Thérèse of Lisieux) [22]. However, since the pontificate of John Paul II, a change can be perceived [23] and today "in a time experienced as a (non)culture of death, of euthanasia, of alcohol and drugs, of

[18] Paula Kane, "'She offered herself up': the victim soul and victim spirituality in Catholicism", in *Church History*, vol. 71, 2002, fasc. 1, p. 80-119.

[19] For a critical approach to this "feminisation" narrative, see Tine Van Osselaer, *The pious sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c.1800-1950*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

[20] Valentina Ciciliot, "La stretegia canonizzatrice di Pio XI (1922-1939) tra femminismo, Francia e fascism", in *Rivista di storia del cristianesimo*, vol. 11, 2014, fasc. 2, p. 419-449, especially p. 422-427; Tina Van Osselaer, *The pious sex, op. cit.*, p. 85; Rudolf Schlögl, "Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800", in Irmtraud Götz von Olenhusen, ed., *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. Und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Schöningh, 1995, p. 13-50, especially p. 36-37.

[21] Kenneth Woodward, *Making Saints*, *op. cit.*, p. 336. 100/10,000 saints were married at the time of their death. Reference in Oliver Bennett, "Strategic canonization: sanctity, popular culture and the Catholic Church", in *International Journal of Cultural Policy*, vol. 17, 2011, fasc. 4, p. 438-455, especially p. 448.

[22] See also the book by Anneke Mulder-Bakker, ed., *Sanctity and Motherhood. Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York/London, Routledge, 1995. She differentiates (p. 4) between mother saints such as the Virgin Mary and Saint Anne ("saints whose sanctity is based on motherhood") and *holy mothers* ("whose public role in society was based on their status as spouse and mother; it was this status of motherhood that gave them entrance to the public sphere (…) and this opened for them the road to sanctitude").

[23] Agathe Bienfait, "Zeichen und Wunder", *op. cit.*, p. 12-13. From 1592 until 1978. During his pontificate, 76 laypeople were canonized, of which 40 were never married. Especially since Vatican II, this policy has been increasingly criticized.

the demise of the family and of genetic manipulation, it is advised that the search for candidates concentrate on the fields of medicine and social involvement, on family fathers and mothers" [24].

As we will see below, recent cases of canonization personify the Church's cause against abortion and divorce. The cases of beatification of stigmatic mothers, introduced in recent decades, reflect similar concerns: Maria Concetta Pantusa (1894-1953), whose cause was officially initiated in 2007, was described as a family mother [25]. Similarly, Anna Rosa Gattorno – the stigmatic who made the Abrahamic sacrifice of her children after the death of her husband – was beatified in 2000 and described as follows by the Vatican:

> As an expression of a rare plan of God, in her three-fold experience of wife and mother, widow and then religious and Foundress, in her mission of service to humanity and to extending the kingdom, Rosa Gattorno brought great honour to the 'feminine genius'. Although she was ever faithful to God's call and a genuine teacher of Christian and ecclesial life, she remained essentially a mother: of her own children, whom she constantly followed, of the Sisters, whom she deeply loved, and of all the needy, the suffering and the unhappy, in whose faces she contemplated the face of Christ, poor, wounded and crucified [26].

As noted above, the cult of motherhood is reflected in images and publications on two stigmatic mothers who have been beatified. In the following, we study hagiographic biographies of Elisabeth Canori Mora and Anna Maria Taigi, which carry the *imprimatur* (indication of their orthodoxy) and reflect the ideals of the audience for which they were produced.

Anna Maria Taigi and Elisabetta Canori Mora

Elisabetta Canori Mora and Anna Maria Taigi were both laywomen from Rome who lived at the end of the eighteenth and into the early nineteenth century. They were members of the third order of the Trinitarians and their processes of beatification were initiated at almost the same time (Taigi in 1862 and Canori Mora a year later). Taigi was declared venerable in 1906 and beatified on 30 May 1920. Elisabetta's process

---

[24] Norbert LÜDECKE, "Heiligsprechung als Hierarchieschutz? Sancti 'von oben' statt sancti 'von unten'", in Hubert WOLF, ed., *"Wahre" und "falsche" Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, Oldenburg, De Gruyter Oldenbourg, 2013, p. 221-248, especially p. 237: "[i]n einer als (Un-)Kultur des Todes, der Euthanasie, des Alkohols und der Drogen, des Niedergangs der Familie und Genmanipulation empfundenen Zeit wird empfohlen, die Kandidatensuche auf medizinische und soziale Handlungsfelder sowie auf Familienväter und –mütter zu konzentrieren".

[25] She emigrated to Brazil from Calabria, but her father forced her to marry. Back in Italy with the family, she was soon widowed and left alone with her daughter. Her requests to become a nun were rejected, so she devoted herself to a life of voluntary service to the social apostolate. Maria Concetta received stigmata and various mystical gifts. See Ulderico PARENTE, *La Serva di Dio Maria Concetta Pantusa: una madre di famiglia testimone del Vangelo*, Turin, Elledici, 2013.

[26] http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20000409_beat-Gattorno_en.html.

was slightly slower: she was declared Venerable in 1928, but was only beatified on 24 April 1994. She is regarded as a patroness of marriages in crisis, and as Valentina Ciciliot has pointed out, it is telling that this occurred in the international year of the family. Gianna Beretta Molla (1922-1962), a Catholic physician who was against abortion and died from complications during child birth, was beatified on the same day. Molla and Canori Mora were thereby regarded as 'women of heroic love' symbols of the Church's stance against divorce and abortion[27]. However, Taigi and Canori Mora had become exemplary women long before 1994. As Sarah Fiona MacLaren noted, they were connected "to the Church's struggle with modernity and its attempt to regain its leadership after the devastating effects of the Enlightenment, secularization and rationalism", when women had become "the most significant resource for the reconversion of society to Christianity"[28].

Elisabetta and Anna Maria present a completely new profile of holiness in the history of Catholicism, combining two seemingly incompatible aspects. On the one hand, their capacity for apocalyptic prophecies suggests they belong to the mystical-visionary current of the late Baroque[29]; on the other hand, they were 'simple' housewives and mothers, models of the 'catholicisme au féminin' born in the nineteenth century[30]. The biographies of the two women show an evolution from a prophetic saintly ideal (mid-nineteenth century) to a 'motherly' saintly ideal that can be called 'soft' and 'weak' (late nineteenth century). The first hagiographic profile of Taigi, for example, is more political and prophetic in nature[31]. In the apocalyptic atmosphere of Pius IX's pontificate, their prophecies found a willing audience within clergy and lay devotees[32].

However, in the cases of Taigi and Mora, as time passed there was a 'domesticating' use of the maternal imagery. The bishop of Hésebon, Jean-Félix Luquet, was the first to highlight the maternal aspect in Taigi[33], while Canori Mora's life was dedicated to Christian mothers, claiming that "taking care of the family is not an obstacle to the practice of Christian virtues"[34]. From prophetesses advising popes and other leading

---

[27] *Ibid*.

[28] Sarah Fiona MacLaren, "Modernity and Catholic Restoration: the cases of the Blessed Anna Maria Giannetti Taigi and the Blessed Elisabetta Canori Mora", in Henning Laugerud and Salvador Ryan, ed., *Devotional Cultures of European Christianity 1790-1960*, Dublin, Four Courts Press, 2012, p. 60-74, especially p. 60.

[29] Marina Caffiero, "Dall'esplosione mistica", *op. cit.*, p. 356.

[30] Ralph Gibson, "Le catholicisme et les femmes en France au xixe siècle", dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol. 79, 1993, fasc. 202, p. 63-93.

[31] Francesco De Palma, cited in Sarah Fiona MacLaren, "Modernity and Catholic Restoration", *op. cit.*, p. 73.

[32] Tommaso Caliò, "Corpi santi e santuari a Roma nella seconda Restaurazione", in A. Volpato, ed., *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesch Gajabo, Atti delle Giornate di studio (Roma, 17-19 febbraio 2005)*, Rome, Universtià delgi studi di Roma Tre, p. 305-373, especially p. 353.

[33] Jean-Félix Onesime Luquet, *Notice sur la vie et sur les vertus de l'humble servante de Dieu Anna-Maria-Ant.-Gés. Taigi née Giannetti*, Rome, Peternò, 1849.

[34] *Compendio della vita della serva di Dio Elisabetta Canori Mora Romana, terziaria dell'Ordine de' Trinitari Scalzi dedicato alle madri di famiglia*, Rome, Tipografia Salvucci,

figures of their times, they were turned into 'good Catholic mothers' and presented as an example to all married women. This transition is not only attested to in their biographies but also in the Catholic press, especially in *La Civiltà Cattolica*. The devotional cards that have been preserved show a similar evolution. Whereas the older cards show two women praying in rapture, the later cards include their children and, in the case of Taigi, also some of her needlework [35]. It was this maternal, marital aspect that made Canori Mora and Taigi eventually suitable for sanctity. Taigi became the first woman, wife and mother to receive the recognition of heroic virtues [36], while Canori Mora – together with Gianna Beretta Molla – was chosen as a protector of the modern family. The supernatural gifts of the heroines were hidden, almost becoming marginal in their causes for canonization. Mothers, even of humble conditions, could now be saints [37].

Spiritual mothers and living saints

The selection of new saints indicates the ideals supported by the Pope, and what virtues, types and movements are held out as exemplary [38]. Now, if the ideal of the Catholic mother played such an important role in the idealization and beatification processes of Taigi and Canori Mora, can the same be said about the stigmatic mothers that were never officially approved by the Church, whose 'sanctity' was a label assigned to them by their contemporaries? In other words, if motherhood is perceived as something that is closely connected to sanctity, is this reflected in narratives on non-approved saints?

Such a bottom-up ascription of sanctity is, of course, not completely detached from its more official definition. As Marcus Sieger noted, the creation of *fama sanctitatis* "in a certain ecclesiastical context, in a certain ecclesiastical community, depends upon the traditional representations that this community links to sanctity and upon its perspectives of the future" [39]. It should thus not surprise us that several other stigmatic laywomen, unacknowledged by the Church, were referred to as 'mother' by their devotees. They include Mutter Ursula (Ursula Hibbeln, 1861-1940), Mutter Magdalena (Mechthild Thaller von Schönwerth, 1868-1919), Mamma Mimma (Domenica Nunziata Paiano, 1924-1980), Mamma Natuzza (Natuzza Evolo, 1924-2009) [40] and Mamma Lucia (Lucia Frascaria, 1927-2015).

1868, p. 9: "le cure della famiglia non sono già d'impedimento alla pratica delle virtù cristiane".

[35] See, amongst others, the collection of devotional cards in the Ruusbroec Institute (University of Antwerp).

[36] Francesco de Palma, "Il modello laicale di Anna Maria Taigi", in Emma Fattorini, *Santi, culti, simboli nell' età della secolarizzazione, 1815-1915*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 529-562, especially p. 539.

[37] Albert Bessières, *La bienheureuse Anna-Maria Taïgi. Mère de famille (1769-1837). 48 ans de vie mystique dans un ménage ouvrier*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

[38] Norbert Lüdecke, "Heiligsprechung als Hierarchieschutz?", *op. cit.*, p. 1.

[39] Marcus Sieger, cited in Agathe Bienfait, "Zeichen und Wunder", *op. cit.*, p. 13: "In einem bestimmten kirchlichen Umfeld, in einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, hängt von den traditionellen Vorstellungen, die diese Gemeinschaft mit Heiligkeit verbindet und von ihren Zukunftsperspektiven ab".

[40] In her case, Bishop Luigi Renzo initiated her beatification process.

Given the prominence of the maternal ideal within the context of Catholic piety, it is likely that the Church's positive evaluation of motherhood also had its effect on the popular reception of 'unapproved' living saints. However, when we take a closer look at how the ideal of motherhood is used in the unapproved cases, it is clear that it did not function in the same way as in the hagiographies of Canori Mora and Taigi. 'Motherhood' at the unofficial level was an empowering ideal, linked to women's 'motherly dedication' and 'caring nature'. Instead of limiting them to the private sphere of their homes, their maternal qualities extended to taking care of their parishes, communities and friends. Just like many stigmatic religious women, they had spiritual children[41]. Mutter Magdalena, for example, functioned (via letters) as a spiritual mother to many[42]. Similarly, Mutter Ursula, who had nine biological children (of which only one survived her), also functioned as a spiritual mother. As a 'victim soul' she was known for her contacts with the souls of those in purgatory, and she prayed and suffered especially for children's souls[43]. As for Mamma Lucia, although the Church condemned her alleged supernatural gifts, today an association founded in her name is valued by thousands of the faithful. They venerate Mamma Lucia as their spiritual guide, "Our Mother/Our Lady", and build unapproved institutions and shrines in her honour.

Conclusion

As this study of stigmatic women shows, ideals of sanctity and motherhood were linked at two levels: the level of officially recognized cases and the level of the non-approved living saints. In relation to the official cases, a growing emphasis on motherhood can be detected from the mid-nineteenth century onwards. Nevertheless, this positive emphasis on the topic had its negative counterpart. By focusing on motherhood, the Church confined women to the private sphere of the home, limiting their influence and erasing all possibilities for them to overcome their sexual and gendered condition. At the unofficial level, however, maternal ideals seem to have been more empowering when linked to sanctity. Equipping mystic women with a caring and nurturing nature allowed them to venture outside their homes and assume a role as spiritual mothers.

This later definition of motherhood, certainly more open and endowing, seems to have been possible only because there had been a positive evaluation of the housewife in nineteenth-century Catholicism. A 'religious turn' that, as we have seen, opened the door to having mother saints, was a complete novelty in Catholic history. In other

---

[41] Take, for example, the case of the Augustinian nun Yvonne-Aimée de Malestroit (1901-1951), whose spiritual son Père Paul Labutte wrote a book entitled *Yvonne-Aimée, ma mère selon l'Esprit*, Paris, Éditions François-Xavier de Guibert, 1997. In Italy, devotees of the Blessed Madre Speranza (1893-1983) venerate their spiritual mother within the Congregation that she founded, called the 'Sons of Merciful Love'.

[42] On Mutter Magdalena, see Friedrich von Lama, ed., *Les anges d'après les communications par Mechtilde Thaller nommée Ancilla Domini*, Steim am Rhein, Éditions Christiana, 1973.

[43] Robert Ernst, *Die Seherin aus dem Ruhrgebiet. Mutter Ursula, die gotterleuchtende Seherin und Freundin der armen Seelen, 1869-1940*, Eupen, Christiana Auflage, 1952.

words, the Church discourse had an impact on the popular perception of motherhood and sanctity, and this was later adapted to the spiritual needs of each community. In the end, in transforming the stigmatics Elisabetta Canori Mora and Ana Maria Taigi into exemplary models of motherhood, other stigmatic women found a way to make the most of their femininity. Along with the stigmata that turned them into living saints, maternal qualities and motherhood could now support sanctity in the eyes of their contemporaries.

La maternité sacerdotale

L'appel aux mères dans les années 1920 ou le roman comme moyen de recrutement sacerdotal

Frédéric GUGELOT

Le prêtre catholique appartient à une caste masculine célibataire qui doit renouveler son recrutement à chaque génération. « J'abandonnerais ma mère, et je volerais au secours de l'Église, cette autre mère que nous aimons en fils dévoués et jaloux »[1], avoue un ecclésiastique dans un roman de Ferdinand Fabre, spécialiste des scènes de la vie ecclésiastique. Si dès avant le conflit, l'Église promeut le recrutement sacerdotal par des appels constants à l'action maternelle[2], comment, après la Grande Guerre, défendre un tel projet où une famille, même chrétienne, donne à l'Église un de ses fils, sans espérance de descendance autre que spirituelle, alors que le conflit a prélevé un lourd tribut sur la population française ? L'Église propose à des mères de transcender leur maternité naturelle en une maternité sacerdotale en jouant un rôle essentiel dans le décèlement et la poursuite des vocations. Afin de s'appuyer sur les mères pour pérenniser son recrutement, l'Église déploie des arguments à même de valoriser un tel sacrifice.

Depuis le début du siècle, le recul des vocations est important, 1 635 ordinations en 1903, 1 114 en 1909, 704 en 1914[3]. La guerre accentue la crise du clergé. 1 517 religieux et 3 101 prêtres et séminaristes meurent au front. Ils représentent 4% des effectifs d'avant le conflit. L'angoisse de la reconstruction hante les essayistes, en particulier catholiques. Comme le note l'abbé Brugerette :

---

[1] Ferdinand FABRE, *L'abbé Tigrane, candidat à la papauté*, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1905, p. 281.

[2] La revue *Le recrutement sacerdotal* naît en 1901.

[3] Paul VIGNERON, *Histoires des crises du clergé français contemporain*, Paris, Téqui, 1976, p. 47.

> La carte ecclésiastique, dans les premières années d'après-guerre, apparaît aussi alarmante que la carte démographique. L'une révèle le dépérissement du clergé paroissial, comme l'autre accuse l'effondrement de la natalité [4].

Ainsi l'académicien Henri Bordeaux consacre en 1923 un essai à *La glorieuse misère des prêtres* et préface, deux ans plus tard, le *Livre d'or du clergé et des congrégations* dans la guerre intitulé *Le Sang des prêtres* [5]. Le premier ouvrage est un recueil des articles parus dans *L'Écho de Paris* où il définit la place du prêtre dans la société :

> (…) l'église n'est pas qu'un effet de paysage, elle est un signe de vie spirituelle. Elle est un symbole : or, elle n'est plus rien sans le maintien de cette vie spirituelle qu'elle représente, de cette vie profonde au dessus des bassesses et des tristesses de la vie ordinaire, de la vie quotidienne. Celui qui a charge de la maintenir, c'est le prêtre [6].

Or pour cela, la France a besoin de vocations. Bordeaux part du constat que « dans bien des diocèses, on manque de prêtres et l'on en ordonne quatre ou cinq quand il en faudrait cinquante » [7]. Aux morts de la guerre et aux difficultés de recrutement s'ajoute le fait que « la vocation ecclésiastique n'est plus une situation de tout repos. Les gens ne tiennent plus aux prêtres comme autrefois » [8], affirme un curé dans une lettre citée par l'auteur. Les prêtres souffrent vraiment de misère et « une telle dureté de vie n'est pas faite pour encourager les vocations » [9]. Vingt ans après la Séparation, les conséquences sociales de celle-ci se font sentir. Les difficultés de recrutement ne conduisent pas Bordeaux à innover quant à la définition du clerc, son œuvre est purement défensive. Il faut soutenir

> (…) nos prêtres de France dont la chaîne forme le grand barrage spirituel contre la montée des appétits et des convoitises fatalement déchaînés par le progrès matériel et par l'envahissement des villes aux dépens de la saine et paisible vie agricole, et qui, mieux encore, apportent la consolation de l'acceptation et de l'espérance aux affligés, aux malheureux, aux malades aux vieillards, à tous ceux que piétine la marche trop rapide d'une société durcie par les difficultés croissantes de l'existence [10].

La diminution du nombre de prêtres n'entraîne donc pas de remise en cause de leur définition et de leurs fonctions qui mêlent devoirs spirituels et rôle social. Mais le combat n'est pas que démographique. Ce cortège de morts à combler doit de plus faire face à une décadence générale de la société qui reflète la contestation de l'autorité paternelle. En 1922, Léon Daudet décrit la décadence de la famille française :

---

4 Joseph Brugerette, *Le prêtre français et la Société contemporaine*, Paris, Lethielleux, 1937, p. 605.

5 Henry Bordeaux, *Livre d'or du clergé et des congrégations : le sang des prêtres*, Paris, Éditions de la Documentation catholique, 1925.

6 Henry Bordeaux, *La glorieuse misère des prêtres*, Paris, Flammarion, 1928, p. 33.

7 *Ibid.*, p. 24.

8 *Ibid.*, p. 25.

9 *Ibid.*, p. 31.

10 *Ibid.*, p. 152.

> La famille française, au cours des âges, (…) avait toujours été exceptionnellement saine et forte. Le régime monarchique en était la cause qui dispensait à l'architecture sociale (…) les bienfaits d'une conception politique paterfamiliale. Des sentiments religieux fortement ancrés, des traditions de vertu et d'économie domestique, le respect profond de la mère et de la femme, le droit d'aînesse suppléant la paternité en cas de défaillance, une éducation sage et suffisamment rigoureuse, une instruction saine et nourrie par l'exemple, tenaient la famille française à l'écart des secousses inévitables (…) de l'État monarchique. La Révolution d'abord, ensuite l'extension et le développement de la grande industrie (…) changèrent tout cela, à notre détriment [11].

Il ajoute que « [l]e législatif (…) abandonna et méprisa la famille pour se concentrer sur l'individu. Le XIXe siècle fut antifamilial en France : grande et triste nouveauté qui devait aboutir (…) à une effroyable et progressive diminution de la natalité française » [12]. La démographie n'est que la traduction d'un affaiblissement politique, religieux et donc moral du pays. « J'affirme que l'éducation (…) est impossible, elle-même, sans religion. C'est pourquoi la frénésie anticléricale, au XIXe siècle, a porté à l'éducation, et donc à la famille, à la vie de famille, un coup terrible » [13]. Le XIXe siècle et la république marquent le triomphe de l'individualisme et du matérialisme. Ce constat, l'ensemble des évêques de France le partage. Dans sa lettre pastorale à l'occasion du carême de 1922, Jean-Joseph Martel, évêque de Digne, Riez et Sisteron, promeut la fondation une œuvre du recrutement sacerdotal : « Un cri d'alarme traverse l'atmosphère religieuse de notre pays : « Les prêtres vont manquer ! Les prêtres manquent ! » » [14]. Il en attribue la responsabilité non seulement à la guerre mais aussi à des événements plus anciens, la politique anticléricale de la République :

> Voilà – sans parler de la trouée sanglante faite par la guerre dans les rangs de notre clergé – voilà où nous a conduits un demi-siècle de politique antireligieuse, qui, dans sa rage de déchristianisation, n'a reculé devant aucun attentat : école athée ; perversion de l'enseignement de la philosophie et de l'histoire ; campagne de presse contre nos saintes croyances ; guerre à outrance contre le clergé catholique, les congrégations religieuses, les Évêques, le Souverain Pontife ; bannissement du nom de Dieu de toutes les institutions et de tous les services publics ; apostasie officielle à tous les degrés ; séparation d'avec l'Église de Dieu… Cette politique néfaste que nous espérons heureusement finie, mais qui n'en porte pas moins ses fruits de mort, en affaiblissant la foi, en fermant aux âmes les perspectives d'En-Haut, a tourné toutes les volontés et les sollicitudes du côté de la terre, de l'argent, du luxe, du plaisir, et a ainsi détruit dans leur fondement et dans leur source génératrice les familles nombreuses : de telle sorte que, soit par manque d'esprit chrétien, soit pénurie d'enfants, les parents, en général, refusent de parti pris leurs fils au sacerdoce [15].

---

[11] Léon DAUDET, *Le stupide XIXe siècle*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1922, p. 175.

[12] *Ibid.*, p. 175-176.

[13] *Ibid.*, p. 180.

[14] *Lettre pastorale de Mgr l'évêque de Digne, Riez et Sisteron sur le Recrutement sacerdotal à l'occasion du carême de 1922*, Digne, Imprimerie Chaspoul, 1922, p. 381.

[15] *Ibid.*, p. 383-384.

Il établit donc la corrélation entre la chute des vocations et le développement d'une société matérialiste et individualiste. Mais la responsabilité des parents catholiques est elle aussi engagée :

> Quel est le chrétien (…) qui n'ait entendu le cri d'alarme de nos évêques, réclamant (…) des prêtres et encore des prêtres. (…) la guerre est venue creuser brutalement dans le sanctuaire des milliers de vides (…) Et les morts ne sont pas remplacés ! Pourtant le sacerdoce est l'âme d'une société. Il symbolise l'ordre, la justice et la paix sociale. (…) une société sans prêtres, c'est un corps sans âme [16].

L'auteur de l'article ajoute :

> Vous aussi, Familles du Sacré-Cœur, (…) Moins que d'autres, vous avez le droit d'étouffer les germes que Dieu dépose parfois dans l'âme de vos enfants, pour les appeler à un genre de vie qui fait d'eux « d'autres Jésus-Christ ». Votre consécration ne serait pas sincère, le Sacré-Cœur ne serait pas vraiment le Roi de votre famille, si vous lui marchandiez les apôtres qu'Il vous fait l'honneur de choisir dans votre sein. Vous déplorez plus que personne, l'athéisme ambiant et l'immoralité (...) et pourtant il se trouve des parents chrétiens qui gémissent sur cet état de choses, mais qui, pour tout au monde, ne voudraient pas que Dieu frappe à leur porte, pour y trouver un prêtre [17].

Néanmoins si la chute de l'autorité paternelle induit la crise démographique et sociétale française, ce n'est pas vers les pères que se tourne alors l'Église, mais vers les mères et de façon inattendue par le biais de la fiction.

L'Église va se tourner vers les mères pour susciter et encadrer les vocations naissantes. D'autant qu'« [i]l y a des mères qui ont une âme de prêtre et qui l'ont donnée à leurs enfants », proclame cette image souvenir d'une ordination sacerdotale. Cette idée, l'Église l'a défendue dès avant les années 1920. Dès la fin du XIXe siècle, l'Église a constaté que les familles nombreuses étaient les véritables matrices du clergé et que le rôle des mères, restées catholiques, était essentiel dans le choix de devenir prêtre. S'adresser aux mères ne remet pas en cause la division sexuée des rôles. L'image des mères développée dans la société où elle est synonyme de chaleur, de réconfort, de douceur, de gentillesse, où elle incarne ce qui est vrai, solide, convient parfaitement à la division sexuée des rôles de l'institution ecclésiastique.

Pour recruter de nouveaux prêtres, prenant acte à la fois de leur rôle d'éducatrice reconnu par la société et du dimorphisme sexuel du catholicisme, largement féminisé dans ses fidèles, l'Église va lancer une intense mobilisation des mères par le biais du roman. Pour réenchanter la vocation, le roman apparaît comme un moyen efficace d'autant que « dans le courant du siècle dernier, le roman cessa d'être « une liqueur fine distillée à l'usage des palais raffinés » pour devenir populaire (…) et pour porter à tous des idées et des thèses » [18]. Ces romans édifiants, comme les récits pieux, les adaptations d'épisodes bibliques ont la faveur de l'institution. Leurs auteurs, souvent des femmes et des prêtres, ne disposent d'autres débouchés que les maisons

---

[16] *Aux familles du Sacré-Cœur. Des prêtres ! Règne social du Sacré-Cœur de Jésus dans les familles chrétiennes. Œuvre de l'Intronisation*, 6e année, vol. 7, juillet 1922, p. 228-229.

[17] *Ibid*., p. 230-231.

[18] Louis Bethléem, *Romans à lire, romans à proscrire*, Paris, Édition de la Revue des Lectures, 1928, p. 449.

spécialisées dans la littérature catholique[19]. Pierre Lhande publie *Mon petit prêtre* en 1918, récit d'une vocation qui éclôt sous les yeux d'une mère tandis que Pierre l'Ermite, pseudonyme du prêtre Edmond Loutil, publie au printemps 1921 *Comment j'ai tué mon enfant*, qui décrit le détournement maternel d'une vocation. À chaque fois, la voix du livre est celle de la mère.

La publication de *Mon petit prêtre* a débuté dans la *Revue pratique d'apologétique* le 15 février 1917 avant de devenir un livre en 1918. Un portrait de la mère chrétienne se dessine entre les lignes :

> Moi, je ne suis qu'une ignorante (…), mais je sais, parce que je l'ai vu, je l'ai vécu dans mon enfant, que Dieu parle, en secret, aux petits qu'il veut un jour faire prêtres. J'entends dire que des savants, aujourd'hui, expliquent autrement ces choses … Ah ! Ils n'ont pas vu grandir sous leurs yeux nos chers petits prêtres. Nous, les mères, nous voyons, nous entendons Dieu dans le cœur de nos fils ; peut-être parce que nous regardons comme Dieu veut être vu : par l'amour[20].

La mère modifie sa relation avec son fils dès les premiers signes de sa vocation telle la demande d'un petit ciboire comme cadeau de Nouvel an : « Avec respect, oui, avec une frayeur atténuée de joie, j'aurais voulu la baiser, la main de mon enfant qui serait un jour prêtre, mon prêtre, mon petit prêtre... »[21]. La vocation du fils éclaire le destin de la mère :

> (…) une femme – passant tout à coup dans cet autre monde : le sacerdoce ! Moi, créature, prêtant à Dieu ! Moi admise à l'autel par mon enfant ! Moi distribuant Dieu par ses mains que j'ai réchauffées dans les miennes ! Le calice succédant sur ces lèvres à mon Sein ! La saveur du Sang divin dans cette bouche à qui j'appris la saveur du lait[22] !

Elle ajoute : « Je retrouvai cette impression même, en ce soir de la Toussaint : je me voyais élevée tout à coup à une maternité encore plus auguste que la première. Le passage de jeune fille à jeune mère m'avait fait tressaillir : je franchissais, ce soir-là, le cœur battant, celui de mère d'un fils à mère d'un prêtre »[23]. La mère accompagne l'enfant puis le jeune homme qui va traverser toutes les crises qui menacent sa vocation, les difficultés financières de la mère veuve, l'amour d'une jeune fille, la crise moderniste.

Les deux romans insistent sur le libre arbitre du fils. Dans le premier, la mère dissimule sa joie pour ne pas influencer son fils prêtre :

> Pour moi, j'ose me rendre témoignage d'avoir tout mis en œuvre pour atténuer, en présence de mon fils, les signes d'un bonheur qui, en pesant sur ses desseins, aurait

---

[19] Anne-Marie Thiesse, *Le roman du quotidien*, Paris, Seuil, 2000, p. 214-215 : « Ces auteurs de roman populaire, contrairement aux écrivains catholiques prestigieux, ne fréquentent guère les milieux littéraires et se contentent de participer aux corporations de publicistes chrétiens ».

[20] Pierre Lhande, *Mon petit prêtre*, Paris, Beauchesne, 1918, p. 7.

[21] *Ibid.*, p. 28.

[22] *Ibid.*, p. 34.

[23] *Ibid.*, p. 35.

> pu gêner la liberté de son choix. (…) Plus tard, quand j'ai été bien sûre de la vocation de mon fils, je n'ai plus dissimulé ma joie »[24] !

Dans le second, la mère s'opposant, c'est le prêtre qui veille à ne pas sembler accaparer le fils[25], car le choix appartient à Dieu :

> Quand je revois, par la pensée, François enfant, je ne le vois plus seul jouant, courant, ou endormi. Jésus, qui l'a choisi, – un Jésus adolescent à peine plus grand que lui – l'accompagne, la main posée sur son épaule en signe de conquête ; et cette main si douce tire toujours à elle avec une force inlassable le petit prédestiné. (…) J'ai vu mon François comme sortir du rang où l'avait discerné, parmi tant d'autres plus fortunés, plus intelligents, plus entourés, le regard de Celui dont les faveurs sont gratuites, les préférences imméritées[26].

La première qualité de ces mères est l'humilité, la vocation qui éclaire leurs fils ne doit pas leur apporter une quelconque distinction, l'orgueil les menace :

> Ma vanité de femme a voulu me persuader que c'était là comme une récompense de mes petits sacrifices, du plus grand, surtout, du plus sanglant, de celui dont mon cœur saigne encore ... Mais non, il n'y a rien eu en moi qui méritât récompense. Je n'ai fait qu'obéir au devoir (…) Après tout, qu'ai-je été en tout ceci ? Oh rien ! Une servante inutile[27] !

Être mère, c'est souffrir. Dans le dolorisme catholique si présent avant la guerre et amplifié par celle-ci, la mère donne, et ce don entraîne la souffrance. Ainsi chez Lhande, elle sacrifie un amour naissant, mais pour un homme, incroyant et anticlérical, qui pourrait menacer la vocation de son fils : « Il me fallait donc ou sacrifier la paix de mon foyer ou exposer le dépôt dont Dieu m'avait commis la garde. Mieux valait ma pauvreté, mieux valait la faim d'un cœur inassouvi. Mon impérieux devoir m'apparaissait avec une clarté souveraine. Je suivrais mon métier de mère : souffrir »[28]. D'autant que la mère ne peut directement participer à la conclusion de la vocation :

> Que la mère du prêtre se contente de sa grandeur ! Elle donne à Dieu un autre Lui-Même, fait de son sang à elle, venu et grandi en ses bras ! Elle collaborera à cette vocation par sa vie sacrifiée. Mais qu'elle accepte, en retour, l'humiliation de n'être guère associée ordinairement – elle, femme – à la formation ascétique, intellectuelle et même morale de son enfant. Qu'elle laisse agir ici le Prêtre et qu'elle s'en remette de tout à Dieu[29].

Ce rôle très présent des mères dans la préservation des vocations ne doit pas bouleverser la hiérarchie des genres. La femme n'a pas accès à l'autel.

Dans *Comment j'ai tué mon enfant*, Pierre l'Ermite met en fiction le destin tragique d'un jeune homme de famille aisé qui découvre à la fois la misère des faubourgs et une

---

[24] *Ibid.*, p. 57-58.

[25] Yves Poncelet, *Pierre l'Ermite*, Paris, Cerf, 2011, p. 318.

[26] Pierre Lhande, *Mon petit prêtre*, *op. cit.*, p. 67-68.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*, p. 121 et 244.

[29] *Ibid.*, p. 169.

vocation de prêtre. Roman psychologique à thèse, dans la veine de Paul Bourget, le roman est un succès. Après un tirage initial de 20 000 exemplaires, il atteindra 358 000 exemplaires en 1959 après des retirages en 1926, 1927, 1931 et 1938 [30]. L'éveil de la vocation du jeune homme se fonde sur l'action sociale dans un groupe de jeunesse sous les auspices d'un prêtre qui explique le sens du sacerdoce :

> Et c'est ainsi que l'on continuera le geste chrétien de toute la race. Le peuple est à qui lui parle, et surtout à qui l'aime… Si nous sommes chrétiens tous les deux, c'est parce que des inconnus, prêtres ou laïcs, maintenant au ciel, se sont dévoués pour que le flambeau de la foi ne s'éteigne pas… À notre tour !... Vous comprenez, Dominique… ? Oui, je comprends… Et je serai prêtre pour cela… et prêtre de faubourg ! ... [31].

Ici classiquement, l'éveil de la vocation passe par un prêtre et celle-ci obéit à la volonté de Dieu. Le sacerdoce apparaît comme une existence passionnante qui rompt avec ce que la vie humaine recèle de précaire. Mais cette vocation échoue face l'opposition déterminée d'une mère :

> Je sais tes projets et ils me brisent le cœur. (…) Quand tu seras entré *là-bas*… (...) Alors tu seras mort pour moi… enseveli dans le drap noir de la hideuse soutane… Mais tu n'y es pas encore… (…) Veux-tu que j'écrive à l'abbé Firmin pour le supplier de me prêter mon enfant encore quelques semaines… ? L'enfant qu'il m'a volé ! ... Après, il l'emportera ! ... (…) On permet bien aux condamnés à mort de voir leurs proches avant la fin… En ai-je pour bien longtemps encore… ? Je sens mon cœur usé ! ... Si ton curé n'est pas trop pressé de te voir définitivement la corde au cou… ? Chaque phrase portait et, comme un coup de fouet, claquait sa trace sur le visage de Dominique qui était blanc et crispé… (…) Mais si elle abusait de son affection filiale pour tendre un piège à la faiblesse de sa volonté qu'elle connaissait, et à sa vocation naissante… [32] ?

En effet, la mère parvient à arracher à son fils son accord pour des fiançailles. Le prêtre reconnaît alors son échec : « Dominique n'aurait-il pas dû se rappeler la parole si grave dite jadis par le Maître aux apôtres : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi » ? (…) Au courant des pensées les plus intimes du jeune homme, derrière la scène d'hier, il pressentait les coulisses ; il lui semblait distinguer les ficelles manœuvrées par une mère qui ne voyait qu'elle et par un oncle d'une qualité inférieure encore » [33]. Mais le mariage est un échec et Dominique prend conscience de la vacuité de sa vie d'autant que sa mère a obtenu qu'il soit planqué pendant la guerre alors que ses camarades tombent au front les uns après les autres, dont l'abbé Firmin, croix de guerre, Légion d'honneur, tué à Douaumont : « Ils avaient fait leur devoir, leur grand devoir, à la suite de leur aumônier, de ce simple abbé Firmin, leur exemple sur le champ de bataille, comme il avait été leur guide sur le terrain social du devoir populaire. (…) Et lui, Dominique ? Lui, avec ses vingt

---

[30] Yves PONCELET, *Pierre l'Ermite*, *op. cit.*, p. 17 et 310.

[31] Pierre L'ERMITE, *Comment j'ai tué mon Enfant*, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1921, p. 77.

[32] *Ibid.*, p. 81.

[33] *Ibid.*, p. 82.

millions, sa santé, son instruction, toutes ses relations, tous ses immenses moyens… qu'avait-il fait dans cette effroyable tourmente ? (…) Comédien qu'il était ! ... Snob ! ... Parasite ! ... Champignon creux, poussé sur la grande souffrance humaine, aspirant tout le bon, et se dérobant à toute la dure épreuve »[34]. La culpabilité est la plus forte, Dominique se suicide. Le matérialisme à courte vue de sa famille et les faiblesses du jeune homme mènent à une fin tragique[35]. L'impact de l'ouvrage est amplifié, dès 1925, par son adaptation cinématographique qui veut « capter les cerveaux, les imaginations et les cœurs »[36].

Ces deux romans livrent deux profils très différents : une mère soutient la vocation de son fils, l'autre l'entrave. L'une est tout don, l'autre est égoïsme. L'une est une mère jusque dans la souffrance, l'autre est moins qu'une bête[37]. Ces fictions sont destinées à un public déjà conquis de catholiques, elles doivent renforcer l'appel à la prêtrise car, preuve des réticences parmi les fidèles, la vocation de prêtre n'attire plus.

La réception critique au sein de l'Église est excellente. Ainsi, *La Croix* note l'actualité brulante du *Petit prêtre* : « M. René Bazin signalait naguère le besoin urgent où se trouverait après la guerre, l'Église de France, de réparer les brèches glorieuses mais cruelles faites par la mort dans les rangs de nos prêtres. Répondant à cette appel, M. Pierre Lhande (…) sous la forme du roman, a noté avec une acuité et une émotion saisissante la part à la fois suave et douloureuse qu'une mère peut prendre à l'éveil puis à la sauvegarde d'une vocation, à travers les vicissitudes de la fortune et celle du cœur, à travers les crises de l'adolescence et les troubles mêmes de la foi »[38]. La *Revue du clergé français* le classe immédiatement parmi les bons livres : « Une mère raconte comment son François, en dépit des difficultés et malgré le péril moderniste, est devenu prêtre et missionnaire (…) elle remercie Dieu d'avoir pu collaborer à ce « grand œuvre ». Le livre, fort intéressant au surplus, ne peut faire que du bien »[39]. Une fois de plus, la grille de lecture morale l'emporte sur toute réception esthétique. Le choix du roman apparaît néanmoins problématique[40]. L'un des comptes rendus soulève à nouveau ce débat constant au sein de l'Église, sur la place accordée à un roman même catholique :

---

[34] *Ibid.*, p. 114.

[35] « Rien de glorieux maintenant ne console sa tombe. (…) Seul, le patronage, chaque année fait dire (…) une « Messe pour Monsieur Dominique, bienfaiteur de l'œuvre ». Et les enfants y assistent. Cette année, l'ancienne section des petits – la sienne – était au premier rang, presque tous en bleu horizon. Et auprès d'eux, invisibles mais présents, l'abbé Firmin et tous les grands morts *tombés au champ d'honneur…* » (*Ibid.*, p. 117).

[36] Pierre L'Ermite, « En pleine pâte », dans *La Croix*, 10 janvier 1926, p. 1, cité par Mélisande Leventopoulos, *Les catholiques et le cinéma*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 63.

[37] « moi, sa mère… moi qui l'aimais, ou du moins le croyais, j'ai fait ce que les bêtes ne font pas : j'ai tué mon enfant… » (Pierre L'Ermite, *Comment j'ai tué mon Enfant*, *op. cit.*, p. 5).

[38] *La Croix*, 16 juin 1919.

[39] *Revue du clergé français*, 15 juillet 1918.

[40] Voir Frédéric Gugelot, *La messe est dite. Le prêtre et la littérature d'inspiration catholique en France au XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

> Parmi les questions qui s'imposent, il n'en est pas de plus haute, ni de plus pressante que la reconstitution du clergé de France (…) le relèvement moral et social de la patrie exigera, dès la paix reconquise, une action surnaturelle intense. (…) L'accouplement de ces deux mots « roman » et « vocation » aura pu étonner, voire choquer certains lecteurs. Je les ai choisis cependant après réflexion. Ils caractérisent exactement cet ouvrage. Et leur rapprochement ne rabaisse pas la vocation ; il élève le roman. Et pourquoi pas en effet ? Un roman, n'est-il pas un récit imaginaire mais s'efforçant de serrer d'aussi près que possible la réalité ? Quelles qualités lui réclame-t-on ? Trois surtout : l'étude approfondie, exacte et vivante des âmes ; la peinture juste et animée des caractères ; l'intérêt des péripéties (…). Pourquoi serait-on condamné à ne chercher ce triple élément que dans les idylles ou les tragédies de l'amour ? Pourquoi n'irait-on pas le demander à ces sentiments supérieurs qui agitent une âme sollicitée par l'appel d'en haut[41] ?

La réception par la presse catholique montre bien que les enjeux très internes de la question des vocations résonnent néanmoins fortement. S'il est difficile de savoir ce que la reprise des recrutements sacerdotaux d'après la première guerre mondiale doit à ces « romans de vocation », ils participent à la campagne plus large de sensibilisation que l'Église développe après le conflit.

Pour répondre aux enjeux du temps, les clercs mobilisent donc les mères par le biais d'œuvres littéraires, romans ou poésie[42], d'articles ou de plaquettes, d'affiches et d'images pieuses, de congrès à partir de 1925. Dans son texte d'ouverture de la « Journée familiale » du 24 septembre 1924 à Lannion, le cardinal Charost insiste sur ce point :

> Je veux du moins vous féliciter d'avoir précisé hardiment votre objectif qui est la reconstitution d'un système politique familial. C'est la seule réaction efficace contre la Révolution. Sa faute capitale et la plus meurtrière pour la nation fut, par son esprit et ses lois, de faire de la France si fortement familiale de jadis, une France individualiste. (…) La famille fait jaillir les forces morales et les affections dont la douceur tient le mieux en échec le dur égoïsme, et où une patrie puise sa vie profonde. (…) La religion stimulatrice et sauvegarde nécessaire des vertus et des qualités familiales trouve dans les familles où celles-ci s'acclimatent un second sanctuaire[43].

Mais le message s'adresse en fait aux familles chrétiennes. L'évêque de Digne, Jean-Joseph Martel, affirme que le devoir des parents chrétiens est double :

> Deux intentions capitales se révèlent dans la conduite divine envers vous : l'intention de perpétuer le genre humain, destiné lui-même à peupler le ciel d'élus, par l'efflorescence dans votre foyer (…) d'une belle et joyeuse couronne d'enfants ; l'intention de perpétuer le sacerdoce nécessaire à l'établissement du règne de Dieu sur

---

41 F. V., « Le roman d'une vocation », *La Libre Parole*, 28 juin 1918.

42 « En attendant, sur mes genoux / Mon beau lévite, endormez-vous ! ». Cité par Joseph Rogé, *Le simple prêtre*, Tournai, Casterman, 1965, p. 26. Il note aussi la fondation, la même année, d'une association de mères de prêtres.

43 Alexis-Armand, cardinal Charost, *La Semaine religieuse du diocèse de Rennes*, 27 septembre 1924, p. 906.

> la terre et, par conséquent, au salut du genre humain, par le prélèvement, dans cette couronne vivante d'un de vos fils destiné à fleurir en prêtre (…)[44].

Conscients des réticences croissantes des parents envers la vocation sacerdotale, les clercs s'alarment des futures difficultés de recrutement. Or pour l'Église, le recrutement sacerdotal se fonde sur une certaine vision de la famille, la famille nombreuse ; l'enfant unique entrave le don au sacerdoce d'un fils. Ce discours familialiste parcourt toutes les paroisses. Les parents sont alors définis comme « les premiers auxiliaires naturels de la vocation dans l'âme de leurs enfants »[45].

La fiction témoigne de ce rôle attribué à la mère dans l'éveil d'une vocation, il n'est pas tout à fait nouveau, mais la reconnaissance du rôle des mères l'est davantage. Elle se situe au cœur d'une économie du salut où la souffrance, la résignation jouent des rôles essentiels. Les discours ecclésiaux développent le même argumentaire que les romans. Pour ce faire, l'institution ecclésiale n'hésite pas à reconnaître au moins sur ce point une co-participation des femmes à l'Église enseignante. Dès 1910, Mgr Gibier, évêque de Versailles, écrit : « [La mère] est pour sa maison toute la religion, tout le sacerdoce. (…) On dirait que ses lèvres ont reçu grâce et mission pour prêcher l'Évangile »[46]. L'institution reconnaît que la mère participe, au moins dans le cadre tout intérieur du foyer qu'elle dirige, à l'éveil à la foi[47].

Le portrait des mères de prêtre qui se dessine met alors l'accent sur l'accomplissement suprême de l'amour maternel que représente le don d'un fils à l'Église. Lors du 1er Congrès national de recrutement sacerdotal à Paris en 1925, le R. P. Louis, dans son intervention intitulée « Les mères et le sacerdoce », rappelle : « Il n'en demeure pas moins que, selon l'ordinaire de la Providence, c'est dans les familles chrétiennes, à la chaleur du cœur d'une mère pieuse que se développe une vocation »[48]. Il rapporte alors un témoignage d'une maman de prêtre : « Quand l'un d'entre eux sort du rang, et monte à l'appel de Dieu, c'est un supplément de vocation maternelle qui nous est donné à nous. C'est une participation au sacerdoce qui nous est offerte, et qui peut s'exercer de mille manières… mais parmi ces manières, les meilleures sont peut-être les plus intérieures »[49]. Les mots sont identiques à ceux placés par le P. Lhande dans la bouche de la mère sept ans plus tôt. Mgr Martel n'hésite pas à préciser le devoir d'une mère face à la vocation de son fils :

> Et si, un jour, avec sa clairvoyance maternelle, à certains signes caractéristiques (…) elle découvre que l'un d'entre eux vibre sous les émotions religieuses et apparaît marqué du choix divin, elle redouble de prières pour lui ; elle l'enveloppe d'une atmosphère pieuse ; elle s'agenouille avec lui à la Table Sainte ; elle veille sur son

---

[44] *Lettre pastorale de Mgr l'évêque de Digne, op. cit.*, p. 408.

[45] *Ibid.*, p. 407.

[46] Mgr Gibier, évêque de Versailles, 1910, cité par Jean Delumeau, « La religion de ma mère », dans *De la peur à l'espérance*, Paris, Robert Laffont, 2013, p. 777.

[47] Voir la thèse de Maria Azzurra Tafuro, *Madri di molte patrie. Usi e rappresentazioni della figura materna nelle culture politiche ottocentesche (Italia-Francia, 1850-1870)*, Scuola Normale Superiore et École pratique des hautes études, 2015.

[48] R. P. Raymond Louis, « Les mères et le sacerdoce », rapport présenté au 1er Congrès national de recrutement sacerdotal, Paris, Bloud et Gay, 1925, p. 4.

[49] *Ibid.*, p. 23.

innocence avec un soin jaloux ; elle protège sa vocation contre l'influence des soucis matériels, contre les compagnons mondains, les lectures légères, les fêtes profanes et toutes les illusions qui obscurcissent dans l'âme l'idéal du sacerdoce (…) Elles ont une âme de prêtre et la communiquent, dans toute sa blancheur, sa suavité et sa générosité, à leur enfant[50].

Une fois décelée la vocation, la mère doit protéger son fils en l'écartant des sociabilités masculines dominantes et le faire grandir dans la compagnie des mères et des prêtres.

Les discours des clercs ne diffèrent pas selon le mode d'expression. Les interventions dans des congrès ou des fictions développent les mêmes arguments, les mêmes logiques, dessinent le même portrait de la mère et lui assignent les mêmes devoirs. Lors du IIIe Congrès national de recrutement sacerdotal à Rouen, en 1927, le chanoine Glatigny, curé de saint-Patrice de Rouen, propose « Pères et mères de futurs prêtres. Comment les préparer à leurs nobles fonctions »[51]. Au IVe Congrès national de recrutement sacerdotal à Lyon en 1928, le R. P. Bellouard évoque « Le sacerdoce des fils dans le cœur des mères » tandis que Madame Bouvier présidente de l'Union régionale de l'éducation civique et sociale de la femme explique « Le Bonheur d'avoir un fils prêtre » : « Or, il est bien clair qu'une chrétienne ne conçoit pas le bonheur comme une païenne. C'est la gloire de la mère chrétienne de pouvoir comprendre et désirer le bonheur d'avoir un fils prêtre, parce qu'elle seule sait où est le vrai bonheur »[52]. Il reste alors au VIe Congrès national de recrutement sacerdotal à Toulouse en 1930, au chanoine Ardant, vicaire général de Limoges, de proclamer « La femme chrétienne conquérante de l'opinion »[53].

Le succès est au rendez-vous. Les vocations augmentent : 559 en 1920, 650 en 1921, 734 en 1922, 907 en 1923, 994 en 1924, 1 029 en 1926 jusqu'au climax de 1 043 en 1925[54]. Au sortir de la seconde guerre mondiale[55], le roman de Lhande est adapté au cinéma sous le titre *Les mains liées*. Là aussi, le conflit et l'angoisse des recrutements conduisent à rappeler l'importance de ne pas entraver une vocation. Pour préserver sa structure d'encadrement, l'Église a, dans les années 1920, amplifié l'appel aux mères dans l'éveil et la progression des vocations. Pour cela, elle a valorisé leurs actions, chanté leurs louanges et s'appuyant sur la fiction, réservé aux mères de

---

50 *Lettre pastorale de Mgr l'évêque de Digne*, *op. cit.*, p. 411.

51 M. le chanoine GLATIGNY, curé de saint-Patrice de Rouen, « Pères et mères de future prêtres. Comment les préparer à leurs nobles fonctions », dans *IIIe Congrès national de recrutement sacerdotal, Rouen, 16-18 novembre 1927*, Vannes, Imprimerie Lafolye et J. de Lamarzelle, 1928, p. 133-144.

52 Madame BOUVIER présidente de l'Union régionale de l'éducation civique et sociale de la femme, « Le Bonheur d'avoir un fils prêtre », dans *IVe Congrès national de recrutement sacerdotal, Lyon, 13-16 novembre 1928*, Lyon, Imprimerie J. B. Roudil, 1929, p. 172.

53 Chanoine ARDANT, vicaire général de Limoges, « La femme chrétienne conquérante de l'opinion », dans *VIe Congrès national de recrutement sacerdotal, Toulouse, 13-16 novembre 1930*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1931, p. 119-131.

54 Paul VIGNERON, *Histoires des crises du clergé français contemporain*, *op. cit.*, p. 84.

55 Des plaquettes sont publiées au même moment. Ainsi le chanoine CHAUVIN, *Rêve de maman* en 1947 et l'abbé Henri BERTHET, *Mamans qui voulez un prêtre*, en 1951.

prêtres une place à part. Elle a aussi, au sortir de la guerre, de l'hyper-souffrance et du don total des soldats, offert aux femmes une façon d'être à la hauteur du sacrifice consenti par les hommes, la maternité sacerdotale. Mais l'accès à l'autel leur reste interdit. La place accordée aux mères dans l'encadrement des vocations ne doit pas remettre en cause la distinction entre l'Église enseignante, masculine, et l'Église enseignée, largement féminine. Ce propos, prêté à Pie XI en 1938, rapporté par le supérieur du séminaire français de Rome, illustre les limites de cette cogestion de la vocation : « Nous ne réfléchissons pas assez à la manière dont Marie regarde le prêtre : ce sont des regards d'envie qu'elle porte sur lui : le prêtre a des pouvoirs qu'elle n'a jamais eus » [56].

[56] René LAURENTIN, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1953, p. 530. Cité dans Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE et Magali DELLA SUDDA, dir., *Genre et christianisme*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 49.

Les mobilisations contemporaines

Le patriarcat chez le pape François, et en particulier dans *Amoris Laetitia* [1]

Mary Anne Case

Presque toute l'attention, tant négative que positive, accordée jusqu'ici à la très longue exhortation apostolique du pape François, *Amoris Laetitia*, s'est concentrée sur une seule note de bas de page, qui traite de l'accès des divorcés remariés [2] aux sacrements. Elle s'est aussi portée, plus largement, sur la façon dont François considère tous ceux qui vivent dans un cadre que l'orthodoxie catholique considère comme une union irrégulière. Dans ce chapitre, qui aborde d'un point de vue féministe et critique *Amoris Laetitia* et d'autres éléments clefs du pontificat de François jusqu'à aujourd'hui, je mettrai en évidence ce que je regarde, non pas comme des innovations prometteuses, mais plutôt comme de troublantes réaffirmations d'une vision patriarcale de la famille et de l'Église, dans laquelle les femmes encourent le risque d'être vues comme subordonnées à la direction masculine, même si l'Église clame leur égalité avec les hommes sur un plan conceptuel. Il est néanmoins possible de trouver une orientation plus optimiste pour le féminisme dans *Amoris Laetitia* et plus généralement à travers le pontificat de François, comme je le discuterai aussi brièvement, mais il subsiste une certaine ambivalence même dans les signaux les plus affirmatifs qui nous aient été envoyés à ce jour.

[1] Cet essai a été préparé pour un colloque organisé par l'Université libre de Bruxelles, « La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique », à l'*Academia Belgica de Rome*. Je tiens à remercier les organisatrices et organisateurs de cette journée, dont plus particulièrement Caroline Sägesser, David Paternotte et Cécile Vanderpelen. La traduction de l'anglais au français a été assurée par Guillaume Roucoux, et revue et corrigée par Mary Anne Case et Caroline Sägesser.

[2] Pape François, exhortation apostolique *Amoris Laetitia* (19 mars 2013), disponible sur : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html, p. 237, note de bas de page 351.

La famille patriarcale de *Amoris Laetitia*

Il m'a suffi de parcourir quelques pages de *Amoris Laetitia* pour me rendre compte que ce document ne s'adressait ni à moi ni à aucune autre femme [3]. Le premier chapitre de l'exhortation est ouvert par une citation du Psaume 128, le psaume responsorial de la fête de la Sainte Famille, qui commence de manière prometteuse : « Heureux tous ceux qui craignent le Seigneur ». Bien que la personne dont il parle ne soit pas littéralement le « *beatus vir* » (« l'homme heureux ») du Psaume 1, il peut être identifié comme tel au regard de la fin de ce passage, et on lui promet des bénédictions que l'Église n'a encore offertes à aucune femme. « Ton épouse », dit le psaume dans la traduction française de l'exhortation, « une vigne fructueuse au cœur de ta maison ». Cette phrase est problématique à plusieurs niveaux – en l'absence de toute reconnaissance du mariage entre personnes de même sexe par l'Église [4], aucune femme ne peut avoir d'épouse ; en outre, elle ne suppose pas seulement que le rôle d'une femme puisse être limité à l'enfantement [5], mais que la place de celle-ci est « au cœur de la maison [de son mari] ». Cela représente au moins un pas rhétorique rétrograde par rapport à Vatican II qui avait promis aux femmes un rôle dans la vie publique et culturelle, en tenant compte des épouses et des mères [6]. « Voilà de quels biens sera béni l'*homme* » [7], continue la citation dans *Amoris Laetitia*. La possibilité et la façon dont une femme pourrait être similairement bénie ne sont pas prises en compte [8]…

De même, les femmes elles-mêmes ne sont pas prises en compte, lorsque le premier sous-titre de l'exhortation prend comme sujet « Toi et ton Épouse » [9]. Ici

---

[3] Pour m'inquiéter de ce que ce texte pourrait signifier pour les femmes et toutes les structures familiales alternatives, je n'ai pas eu besoin d'aller plus loin que la dédicace, qui apparaît d'ailleurs étrange de la part d'un pontife qui dénonce la cléricalisation et la hiérarchie : « Aux évêques, prêtres et diacres, aux personnes consacrées, aux couples chrétiens mariés et à tous les fidèles laïcs ».

[4] Selon l'exhortation, « [n]ous devons reconnaître la grande variété des situations familiales qui peuvent offrir une certaine protection, mais les unions de fait, ou entre personnes du même sexe, par exemple, ne peuvent pas être placidement comparées au mariage » (AL 52). Voir aussi AL 251, où la reconnaissance des relations entre personnes de même sexe est rejetée dans un langage qui remonte aux *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi de 2003.

[5] Ce que le psaume promet, « Tu mangeras le fruit de ton travail manuel ; tu seras heureux, et tout ira bien avec toi », revient au possesseur de l'épouse, et non à l'épouse elle-même.

[6] Voir par ex. PAUL VI, « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps », 7 décembre 1965, disponible sur : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html, paragraphe 60.

[7] Dans la version originale comme dans la version latine, il est évident que cet « homme » est du genre masculin, et ne désigne donc pas le genre humain de manière générique ; *vir* n'est pas *homo*.

[8] De manière similaire, dans la tradition islamique, un homme *shahid* ou martyr peut se voir promettre soixante-douze vierges dans l'au-delà, mais la récompense accordée à une femme martyre reste obscure.

[9] Voir aussi AL 13, dans laquelle, plutôt que de donner à Ève la dignité d'un nom, François écrit que « Adam, qui est aussi l'homme de tous les temps et de toutes les régions de notre

encore, les problèmes sont multiples [10] – le titre n'exclut pas seulement les femmes, mais il semble associer « la famille » à un homme et à son épouse, comme le fait pratiquement tout le reste de l'exhortation et du synode qui est à son origine. C'est, comme le montrerait un rapide coup d'œil jeté sur l'histoire du christianisme, une innovation relativement récente, comparable avec l'innovation, plus récente encore et non sans rapport, d'une anthropologie théologique de la complémentarité sexuelle, que j'ai étudiée ailleurs [11]. Comme l'affirme le théologien Dale B. Martin, « la centralité du mariage et de la famille (...) dans le christianisme (...) date en réalité de quelque 150 ans [;] l'insistance actuelle sur la famille *nucléaire* hétérosexuelle remonte elle aux années 1950 seulement » [12].

L'invention de la Sainte Famille nucléaire et patriarcale

Commençons par les Écritures, comme le font Martin et *Amoris Laetitia*. Bien que l'Église annonce désormais avec vigueur l'« Évangile de la Famille » – et que François nous garantisse dès la première phrase du premier chapitre de l'exhortation que « [l]a Bible abonde en familles » –, la Sainte Famille de Jésus, Marie et Joseph, dont nous reparlerons plus bas, est quasiment la seule famille nucléaire qui apparaisse dans le Nouveau Testament. L'exemple d'une famille, que donne François à partir du Nouveau Testament, est celui « des noces [purement conceptuelles] de l'Épouse et de l'Agneau » [13], qui conclut le livre des Révélations ; elle sert de contrepoids à « la famille d'Adam et Eve avec tout son cortège de violences mais aussi avec la force de la vie qui continue » dans la Genèse. Comme nous le verrons ci-dessous, la façon dont François et ses prédécesseurs, de l'apôtre Paul à Benoît XVI, oscillent entre les familles conceptuelles et les familles réelles, est en soi problématique d'un point de vue féministe.

Dans les Évangiles, Jésus lui-même ne semble pas particulièrement aimable à l'égard de l'institution familiale, insistant sur l'idée selon laquelle « [s]i quelqu'un vient à moi et ne déteste pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs (...) il ne peut pas être mon disciple » [14]. Les relations familiales humaines présentées dans les Évangiles, que ce soit au sens propre [15] ou figuré, se concentrent davantage sur des affinités électives et sur le sentiment de fraternité, que sur les liens du sang ou le couple marié. En réalité, pour l'Église, la famille est source de problème,

---

planète, avec sa femme, donne naissance à une nouvelle famille ».

[10] Notamment le fait que les destinataires officiels de l'exhortation soient les évêques, les prêtres, les diacres, les personnes consacrées, les couples chrétiens mariés et tous les fidèles laïcs, c'est-à-dire principalement des catégories de personnes empêchées par la loi canonique d'avoir une épouse, même si ce sont des hommes.

[11] Voir Mary Anne CASE, « The Role of the Popes in the Invention of Sexual Complementarity and the Anathematization of Gender », dans *Religion & Gender*, t. 6, 2016, fasc. 2, p. 155-172. DOI: http://doi.org/10.18352/rg.10124.

[12] Dale B. MARTIN, *Sex and the Single Savior : Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006, p. 136.

[13] AL, paragraphe 8.

[14] Évangile de Luc 14:26, traduction : Jean Grosjean, Michel Léturmy.

[15] Comme chez les sœurs Marie et Marthe et leur frère Lazare et les frères André et Pierre.

comme dans l'exemple d'un des deux seuls couples mariés mentionnés dans les Actes des Apôtres, Ananias et Saphira, qui conspirent à tromper l'Église sur les bénéfices obtenus de la vente d'un terrain [16].

Dans l'iconographie de l'Église médiévale, la Sainte Famille est souvent présentée comme « *Die Heilige Sippe* » ou la Sainte Parenté – une famille étendue [17] principalement composée des tantes et des jeunes cousins de Jésus, les pères occupant typiquement un rôle secondaire, même si dans des représentations ultérieures on les représente comme impliqués activement dans l'éducation des enfants [18]. Peut-être qu'en tant que miroir de la Trinité, l'iconographie de la famille terrestre du Christ s'est longtemps concentrée sur Sa mère et la mère de cette dernière, la soi-disant « *Heilige Anna Selbdritt* » ou la Vierge et l'Enfant avec sainte Anne, un saint matriarcat.

Ce n'est que plus tard dans son histoire, en parallèle avec la transformation des structures familiales que connaissait la société européenne, que saint Joseph a commencé à remplacer sainte Anne dans cette trinité familiale terrestre, et que la Sainte Famille a commencé à être vue comme une famille nucléaire et patriarcale [19]. Saint Joseph semble, chez les fidèles dont nous avons la trace, n'avoir fait l'objet d'aucune dévotion avant le VIIe siècle [20]. Il n'a reçu aucune attention théologique sérieuse jusqu'au XIIIe siècle, pas de jour de fête dédié avant le XVe siècle [21] et aucune chapelle construite en son honneur jusqu'au XVIe siècle [22]. Ce n'est qu'en 1870 que Pie IX a nommé saint Joseph saint patron de l'Église universelle, et seulement en

[16] Actes 5. Pour approfondir la discussion, voir Dale B. MARTIN, *Sex and the Single Savior*, *op. cit.*, p. 140.

[17] *Amoris Laetitia* reconnait que « Jésus n'a pas grandi non plus dans une relation fermée et absorbante avec Marie et Joseph, mais il se déplaçait volontiers dans la famille élargie incluant parents et amis » (AL 182) et considère brièvement qu'« outre le petit cercle que forment les époux et leurs enfants, il y a la famille élargie » ; « [l]es amis et les familles amies en font partie également, y compris les communautés de familles qui se soutiennent mutuellement » (AL 196).

[18] D'après cette tradition iconographique, sainte Anne aurait eu trois époux, avec lesquels et pour chacun d'eux, elle aurait donné naissance à une fille nommée Marie. Chacune de ces trois filles s'est ensuite mariée et a eu des garçons, parmi lesquels des apôtres. Le passage d'une insistance sur la lignée maternelle à une autre caractérisée par le fait que « les hommes commencent à essayer de sortir de l'arrière-plan pour être sur le devant de la scène » a lieu « au début du XVIe siècle ». Ceci fait partie d'« une transition d'un paradigme du mariage, de la famille et des rôles de genre à un autre », voir Virginia NIXON, *Mary's Mother Saint Anne in Late Medieval Europe*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2004, p. 126.

[19] Voir par ex. John R. GILLIS, *A World of Their Own Making : Myth, Ritual, and the Quest for Family Values*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 28-29.

[20] Voir United States Conference of Catholic Bishops (USCCB), « Name of Saint Joseph in the Eucharistic Prayers », 2013, disponible sur : http://www.usccb.org/prayer-and-worship/the-mass/order-of-mass/liturgy-of-the-eucharist/saint-joseph-in-the-eucharistic-prayers.cfm.

[21] Voir Pamela SHEINGORN, « Appropriating the Holy Kinship : Gender and Family History », dans Kathleen ASHLEY et Pamela SHEINGORN, éd., *Interpreting Cultural Symbols : Saint Anne in Late Medieval Society*, Athens, University of Georgia Press, 1990, p. 169-198.

[22] Voir Carolyn C. WILSON, *St. Joseph in Italian Renaissance Art : New Directions and Interpretations*, Philadelphie, St. Joseph's University Press, 2001, p. 1.

1962 que Jean XXIII a intégré le nom de saint Joseph dans la Prière eucharistique de la messe.

La dévotion du pape François à saint Joseph le Patriarche

Bien qu'elle n'ait été diffusée qu'un mois après, la date officielle de publication de *Amoris Laetitia* est bien le 19 mars 2016, jour de la Saint-Joseph[23]. Cette date est doublement significative, d'une part de la dévotion personnelle du pape François pour saint Joseph, d'autre part de la tendance moderne à voir ce dernier comme une figure centrale de la Sainte Famille nucléaire[24].

De façon similaire, trois ans plutôt, François avait choisi précisément la fête de saint Joseph pour son inauguration pontificale. C'est aussi dans l'église paroissiale de saint Jose de Flore que le jeune Jorge Bergoglio reçut lui-même l'appel à la prêtrise ; le nom qu'il choisira plus tard pour l'église qu'il fera construire en tant que recteur de la faculté de théologie et de philosophie à San Miguel, en Argentine, sera Saint-Joseph-le-Patriarche. Ses armoiries incorporent la fleur, utilisée pour symboliser saint Joseph. Et un des rares objets qu'il a emportés à Rome avec lui est une statue de saint Joseph endormi, qui avait été durant des décennies dans sa chambre en Argentine, et sous laquelle il plaçait fréquemment des prières de pétition.

L'un des premiers actes officiels du pape François a été de signer, le 1er mai 2013, jour de la Saint-Joseph l'Artisan, le Décret de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements mandatant l'insertion du nom de saint Joseph dans les Prières eucharistiques II à IV[25] – Jean XXIII, comme dit précédemment, ayant déjà inclus le saint dans la première Prière eucharistique. Les seuls autres saints spécifiquement mentionnés dans chacune de ces prières avaient été jusqu'alors la Vierge Marie et les apôtres[26]. Je dois avouer que le fait d'apprendre l'existence de cette inclusion mandatée de saint Joseph m'a rendue méfiante quant aux conséquences du pontificat de François d'un point de vue féministe, tout autant que le fait de découvrir que le Psaume 128 – un psaume d'exclusion – servait d'introduction à *Amoris Laetitia* m'avait rendue méfiante quant à ce qui allait suivre dans cette exhortation apostolique. D'après moi, le fait que le ratio des femmes vis-à-vis des hommes spécifiquement mentionnés dans chaque Prière eucharistique s'élevait jusqu'alors à une pour douze était déjà suffisamment grave[27]. Ajouter l'époux de la Vierge parmi tous les autres hommes

---

[23] A ne pas confondre avec la fête de saint Joseph l'Artisan du 1er mai, instaurée par Pie XII en 1955 en partie pour concurrencer les célébrations communistes du même jour considéré comme la journée internationale des travailleurs.

[24] Il n'est pas surprenant d'apprendre que Jean-Paul II était aussi « très dévoué à saint Joseph », selon son successeur Benoît XVI, dont le nom de baptême était Joseph. Voir Benoît XVI, « Angélus », 18 décembre 2005, disponible sur : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20051218.html.

[25] Disponible sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20130501_san-giuseppe_fr.html.

[26] Chacune de ces prières fait généralement référence à « tous les saints » et deux autres aux « martyrs », avec la première Prière eucharistique qui en mentionne certains par leur nom.

[27] Si toutes devaient être ajoutées par un nom, pourquoi pas, au lieu de Joseph, Marie-Madeleine, étant donné que la justification du pape François pour élever le statut de sa fête a été de se référer à elle en tant qu'« Apôtre des Apôtres », donc « par conséquent il est juste que la

me semble suggérer que les femmes ne peuvent apparaître en public sans un homme comme gardien ou sans être une partie d'un couple complémentaire. Le pape François semblait subsumer la Vierge dans la famille patriarcale, tout comme le Psaume 128 confinait l'épouse dans les recoins du foyer de son mari. Au moins le regroupement de Marie et des apôtres faisait-il écho aux Actes des Apôtres 1:13-14, qui disaient des apôtres et de Marie qu'ils entraient ensemble « dans une Haute-Chambre » avant la Pentecôte « avec les femmes (...) et avec les frères [de Jésus] ». Mettre saint Joseph au premier plan, lui qui joue pourtant un rôle mineur dans le Nouveau Testament – dans lequel il ne dit mot –, tout comme dans la longue histoire du catholicisme, signifie élever les valeurs de l'« Évangile de la Famille » à un niveau supérieur [28].

La subordination continuelle des femmes dans la Famille de l'Église

Mon inquiétude au sujet de ce que le pontificat de François pouvait apporter aux femmes, éveillée par la lecture du décret concernant saint Joseph, a été confirmée par un certain nombre d'actions du Vatican et de déclarations du pape durant les premières années de son pontificat. Cette inquiétude se rapporte notamment à la conceptualisation du rôle des femmes dans ce que l'épître aux Galates 6:10 nomme la « maison de la foi », un autre genre de Sainte Famille. Je ne mentionnerai ici que trois exemples, chacun d'eux concernant la capacité des femmes à exercer l'autorité dans cette maison de la foi. Premièrement, la journaliste Franca Giansoldati, ayant remarqué que lorsque François parlait des femmes c'était pour évoquer « la femme en tant qu'épouse, la femme en tant que mère, etc., alors que les femmes sont maintenant des cheffes d'État, de multinationales, d'armées », a demandé au pape : « quelles fonctions les femmes peuvent-elles tenir dans l'Église ? ». François lui a répondu avec une série de ce que lui-même qualifie de blagues (« *battuta* », le même mot qu'il utilise pour décrire l'idée de femmes cardinales), rappelant que les « femmes ont été prises d'une côte », et que « plusieurs fois les prêtres se sont retrouvés sous l'autorité de leur femme de ménage » [29]. Cela reproduit, tant dans le foyer du clerc que dans la maison de la foi, une relation quasiment maritale dans laquelle la femme, confinée aux

---

célébration liturgique de cette femme ait la même valeur de fête que celle accordée aux apôtres (...) et une lumière illumine la mission spéciale de cette femme, qui est un exemple et un modèle pour toutes les femmes dans l'Église » ? Voir « Marie-Madeleine fera désormais l'objet d'une fête liturgique », 10 juin 2016, disponible sur : http://fr.radiovaticana.va/news/2016/06/10/marie-madeleine_fera_d%C3%A9sormais_lobjet_dune_f%C3%AAte_liturgique/1236269. Est-il possible que François ait dépassé sa pensée quand il a affirmé que « saint Marc ne pouvait pas avoir beaucoup aimé Marie-Madeleine » ? (Pape François, « Méditation matinale en la Chapelle de la Maison Sainte Marthe : « Le courage de témoigner de notre foi » », 6 avril 2013, disponible sur : https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130406.html).

[28] Voir cardinal Walter Kasper, « The Gospel of the Family », 2 février 1994 : « Au cours de la dernière Année de la Famille, Jean-Paul II a modifié les termes dans son encyclique *Redemptor Hominis* (1979), « l'Homme est la voie de l'Église », et a dit, « La famille est la voie de l'Église » ».

[29] Voir par ex. Phyllis Zagano, « The wrong kind of papal « ribbing » », dans *National Catholic Reporter*, 2 juillet 2014, disponible sur : https://www.ncronline.org/blogs/just-catholic/wrong-kind-papal-ribbing.

tâches domestiques – comme dans le Psaume 128 –, ne peut exercer qu'une influence indirecte [30], et non partager équitablement l'autorité décisionnaire.

Bien plus que le nombre de prêtres qui se sont retrouvés sous la coupe de leur femme de ménage, les femmes religieuses ont toujours été sous la coupe des hommes clercs, comme les enquêtes menées par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (CDF) à la *Leadership Conference of Women Religious* (LCWR) des États-Unis l'ont rendu évident. La *Conference* a été reconnue coupable d'hérésies, parmi lesquelles le « féminisme radical » et le fait de « prendre une position en désaccord avec l'enseignement de l'Église sur la sexualité humaine » [31]. Cette enquête a démarré sous le pontificat de Benoît XVI et a été conclue très tôt et, apparemment, à l'amiable sous celui de François. L'intervention la plus sévère dans la prise de décision de la LCWR a cependant bien eu lieu pendant le pontificat de François, au printemps 2014, quand le cardinal Gerhard Mueller, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, a demandé que la *Conference*, dont les choix récents de porte-parole et des lauréats lui avaient fortement déplu, a sollicité qu'il y ait dans le futur une pré-approbation, auprès de l'archevêque que le Vatican aura nommé comme superviseur du groupe, pour prendre de telles décisions. Reconnaissant que cet évènement « a été décrit comme une interférence musclée dans les activités quotidiennes de la Conférence », Mueller a cherché à le qualifier non pas de « « sanction », mais plutôt de point de dialogue et de discernement » [32]. Cependant, comme pour le prêtre et sa femme de ménage, il s'agit d'un dialogue très inégal dans lequel le seul participant qui détient l'autorité peut à n'importe quel moment décider de ne plus écouter.

Quand les représentantes d'un autre groupe de femmes religieuses, moins controversé que la LCWR, l'Union internationale des supérieures générales*,* ont aussi objecté que « les femmes sont exclues des processus de prise de décision dans l'Église » et ont posé une autre version de la question formulée par Franca Giansoldati, François leur a donné une réponse moins farce, mais soulignant toutefois le principe de complémentarité sexuelle, admettant que « l'influence [des femmes] sur les décisions est très importante » et que « dans les consultations il est important qu'il y ait des femmes » parce que « la façon de voir un problème, de voir les choses, est différente qu'il s'agisse d'une femme ou d'un homme ». Encore une fois cependant, il semble que François ait seulement voulu, au mieux, concéder aux femmes l'opportunité

---

[30] Pour être juste envers François, au niveau littéral (contrairement à Joseph Ratzinger, dont la sœur a gardé la maison pour lui jusqu'à ce qu'elle meure), Jorge Bergoglio a été sa propre femme de ménage et, à un niveau symbolique, il a donné à d'autres occasions des réponses bien plus sérieuses et quelque peu plus réceptives à la question, comme noté ci-dessous.

[31] « Congregation for the Doctrine of the Faith, Doctrinal Assessment of the Leadership Conference of Women Religious », 12 avril 2012, disponible sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120418_assessment-lcwr_en.html

[32] Cardinal Gerhard Mueller, « Opening Remarks, Meeting of the Superiors of the Congregation for the Doctrine of the Faith with the Presidency of the Leadership Conference of Women Religious (LCWR) », 30 avril 2014, disponible sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20140430_muller-lcwr_en.html.

d'exercer une influence indirecte, mais pas d'autorité. « Quant à la direction d'un dicastère, je ne sais pas »[33], a-t-il dit.

François a, cependant, répondu par l'affirmative à la requête de religieuses qui lui demandaient de « constituer une commission officielle d'étude » sur la question de l'ouverture du « poste de diacre permanent »[34] aux femmes. Contrairement à l'Union internationale des supérieures générales, je ne vois pas cette décision comme une avancée non équivoque vers une « meilleure intégration des femmes et des femmes consacrées à la vie de l'Église »[35], parce que le rôle de diacre reste un rôle subordonné ; que les femmes deviennent diacres, alors que seuls les hommes peuvent être prêtres, évêques et cardinaux, peut paradoxalement renforcer la supériorité des hommes en ancrant une division genrée du travail dans laquelle les femmes servent (c'est le sens du mot grec *diakon*), alors que les hommes dirigent. Bien sûr, le Christ se décrit lui-même comme un serviteur, et le pape est connu de tous comme étant le serviteur des serviteurs de Dieu, mais le travail opéré par les diacres dans les premiers temps de l'Église était, dans les deux sens du terme, un travail de femmes. Le travail de charité mené par les hommes diacres était historiquement un travail perçu comme féminin, tandis que les femmes diacres étaient affectées à des tâches considérées comme inconvenantes pour des hommes, comme s'occuper du corps d'autres femmes. En effet, étant donné que la réponse de François à la question portant sur les femmes cardinales était que « les femmes dans l'Église doivent être valorisées et non « cléricalisées » »[36], et qu'il voit la formation de diacres comme une voie de cléricalisation[37], les femmes diacres représenteraient le pire cas des deux situations – cléricalisées sans être équitablement valorisées.

La synodalité, une domination patriarcale

L'Union internationale des supérieures générales a adressé à François des questions que, de manière générale, toutes les femmes catholiques auraient pu lui poser : « Comment est-il possible que bien souvent nous sommes oubliées et exclues de toute participation (...) ? Est-ce que l'Église peut se permettre de continuer à parler de nous, au lieu de parler avec nous ? »[38].

---

[33] « Pope's Q & A at Meeting With International Union of Superiors General », 13 mai 2016, disponible sur : https://zenit.org/articles/popes-q-a-at-meeting-with-international-union-of-superiors-general/.

[34] *Ibid*. Une des personnes désignées par la commission était Phyllis Zagano, citée en note 29, qui milite pour l'accès des femmes au diaconat.

[35] *Ibid.*

[36] Andrea Tornielli, « Never be Afraid of Tenderness », dans *La Stampa*, 14 décembre 2013, disponible sur : http://www.lastampa.it/2013/12/14/esteri/vatican-insider/en/never-be-afraid-of-tenderness-5BqUfVs9r7W1CJIMuHqNeI/pagina.html.

[37] Comme François l'a dit à l'Union internationale des supérieures générales, « [à] Buenos Aires, j'ai fait cette expérience trois ou quatre fois : un bon prêtre est venu à moi et m'a dit, « J'ai un très bon laïque dans ma paroisse » : il fait ceci, il fait cela, il sait comment organiser les choses et obtient que les choses soient faites. Ne devrions-nous pas faire de lui un diacre ? Ou plutôt, ne devrions-nous pas le cléricaliser ? Non ! Laissez-le rester un laïque. Ne faites pas de lui un diacre. C'est important » (*ibid.)*.

[38] *Ibid*.

L'absence de voix féminines quand il s'agit de parler des femmes est particulièrement frappante dans le synode sur la famille qui a donné naissance à *Amoris Laetitia*. Les évêques eux-mêmes étaient bien sûr tous des hommes, qui n'avaient pas de liens familiaux autres qu'avec leur famille d'origine. C'était déjà suffisamment grave, mais d'autres clercs (masculins) ont été ajoutés parmi les membres votants : les représentants de la Curie et des Églises d'Orient ont été intégrés, et même des frères laïcs, mais aucune femme [39]. Parmi les auditeurs invités, on comptait trente femmes dont quatorze membres de couples mariés et trois religieuses. Des seize experts, la moitié était des clercs [40] et seulement quatre étaient des femmes.

Certains évêques ont fait des efforts pour consulter des laïcs, en sollicitant des réponses à un questionnaire portant sur leur position vis-à-vis du mariage et de la sexualité ; un questionnaire qui avait été communiqué aux évêques pour être distribué aux paroisses, par le secrétaire du synode, l'archevêque Lorenzo Baldisseri [41]. Mais dans d'autres diocèses, les évêques ont simplement pensé qu'ils connaissaient l'opinion des paroissiens (ou peut-être avaient-ils peur de ce qu'ils auraient pu apprendre avec ce questionnaire, étant donné que les réponses récoltées par ailleurs ont indiqué un refus écrasant des laïcs d'accepter l'enseignement de l'Église sur des questions comme, par exemple, la contraception).

Étant donné que François avait déclaré à l'Union internationale des supérieures générales qu'il préférait « la synodalité dans les paroisses [et] les diocèses » à une « paroisse ou un diocèse (...) dirigé dans un esprit clérical, par un seul prêtre », il aurait pris en considération les informations locales collectées. Néanmoins, un demi-siècle après Vatican II, la question posée par le cardinal Suenens en ce qui concerne le synode sur la famille est toujours pertinente : « Pourquoi donc discutons-nous de la réalité de l'Église quand la moitié de l'Église n'est même pas représentée ici ? » [42]. Quand sont abordés les sujets de la famille, de la sexualité et de la reproduction, l'absence des voix et des votes des femmes est particulièrement tragique. Comme Lucia Scaraffia, une auditrice du synode reléguée au dernier banc, l'a observé dans son dernier livre sur les femmes dans l'Église, *Dall'Ultimo Banco : La Chiesa, Le Donne, e Il Sinodo*, même la voix d'une religieuse qui aurait pu témoigner, de son expérience de seconde main, du fait que la planification familiale selon une méthode naturelle n'est pas une

[39] Voir James Martin, « Where were the voting women at the Synod ? », dans *America*, 24 octobre 2015, disponible sur : http://www.americamagazine.org/content/all-things/where-were-voting-women-synod-0.

[40] Il y avait parmi les experts cléricaux le tristement célèbre Tony Anatrella. Voir Mary Anne Case, « After Gender The Destruction of Man ? The Vatican's Nightmare Vision of the Gender Agenda for Law », dans *Pace Law Review*, t. 31, 2012, fasc. 3, p. 802, 804-805.

[41] Voir par ex. Patrick Kenny, « Synod « Questionnaire » Not Designed for Laity », dans *National Catholic Register*, 29 décembre 2014, disponible sur : http://www.ncregister.com/daily-news/synod-questionnaire-not-designed-for-laity ; « Rome wants the laity to respond to synod survey », dans *Catholic Universe*, 8 novembre 2013, disponible sur : http://www.thecatholicuniverse.com/rome-wants-the-laity-to-respond-to-synod-survey-1992.

[42] Voir Mary Luke Tonin, « Women in the Church Since Vatican II », dans *America*, 1er novembre 1986, disponible sur : http://www.americamagazine.org/issue/100/women-church-vatican-ii.

option pour de nombreuses femmes africaines dont les maris insistent pour avoir des rapports sexuels pendant leur période de fécondité, est ignorée. « Les pères du synode ne semblaient pas intéressés par l'idée de distinguer des situations, mais réduisaient tout à un simple problème théologique », écrit Scaraffia. « Ce n'est pas leur peau, ni leur corps »[43].

Le pape François lui-même semble ne pas se rendre compte de l'ironie qui résulte d'une approche patriarcale de ces questions. Quand on l'interroge sur la « paternité responsable » lors d'une visite aux Philippines, il dit que les catholiques n'ont pas besoin de se reproduire « comme des lapins » mais que quand ils ont de sérieuses raisons de décourager de nouvelles grossesses, ils devraient consulter leur pasteur concernant « les solutions (...) licites »[44] pour le faire. Le fait qu'un pasteur ne puisse pas être la meilleure source de conseil pour une planification familiale et que la femme enceinte de son huitième enfant à propos de qui le pape a centré sa remarque ne puisse pas – sans la coopération de son époux – être dans une position pour suivre ce conseil ne semble pas avoir de l'importance pour lui.

Au moins aussi importante que le contenu substantiel de *Amoris Laetitia*, est son approche des démarches à faire pour son application. Dès ses débuts, François « réaffirm[e] que tous les débats doctrinaux, moraux ou pastoraux ne doivent pas être tranchés par des interventions magistérielles. Bien entendu, dans l'Église une unité de doctrine et de praxis est nécessaire, mais cela n'empêche pas que subsistent différentes interprétations de certains aspects de la doctrine ou certaines conclusions qui en dérivent. (...) En outre, dans chaque pays ou région, peuvent être cherchées des solutions plus inculturées, attentives aux traditions et aux défis locaux. Car « les cultures sont très diverses entre elles et chaque principe général (...) a besoin d'être inculturé, s'il veut être observé et appliqué » » (AL 3).

Le fait que différentes conférences pastorales et diocèses prennent des approches radicalement contrastées vis-à-vis de l'accessibilité de la communion pour les divorcés remariés à la suite du synode et à la lumière de *Amoris Laetitia* peut être pour François une particularité, et pas un problème. Mais il y a un risque pour les femmes de se retrouver à la merci de cultures et de traditions locales qui peuvent s'avérer particulièrement oppressives (songeons, à cet égard, à la condamnation du pape, au titre de « colonisation idéologique »[45], de toute tentative exercée par des ONG occidentales de conditionner l'accès à des bourses à l'intégration de la dimension de genre [*gender mainstreaming*]). Si l'arbitre des traditions locales – et en ce sens des règles applicables – est un évêque ou une conférence épiscopale, cela revient – par définition et pas uniquement par la pratique –, à prendre une décision entre hommes uniquement. Parce qu'une femme sera directrice d'un dicastère bien avant de pouvoir

[43] John L. ALLEN Jr., « Meet the captain of the realists on the Church and women », dans *Crux*, 31 décembre 2016, disponible sur : https://cruxnow.com/analysis/2016/12/31/meet-captain-realists-church-women/.

[44] « Voyage apostolique du pape François au Sri Lanka et aux Philippines : Conférence de presse du Saint-Père au cours du vol de retour des Philippines », 19 janvier 2015, disponible sur : https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html.

[45] *Ibid*.

être évêque, et en sera membre bien avant de pouvoir être prêtre, de manière quelque peu paradoxale, une décision réservée à Rome peut être une décision dans laquelle des femmes ont un moyen d'expression plus direct que si elle était basée sur la synodalité. La synodalité place les femmes sous le pouvoir quasi féodal des hommes même si, dans les diocèses les plus éclairés, ce pouvoir peut s'exercer en leur faveur.

Un « idéal théologique artificiel de mariage » qui subordonne les femmes

Dans une partie de son discours pour la synodalité, François reconnaît dans *Amoris Laetitia* :

> D'autres fois, nous avons présenté un idéal théologique du mariage trop abstrait, presqu'artificiellement construit, loin de la situation concrète et des possibilités effectives des familles réelles (AL 36).

Mais lui-même n'échappe pas à « l'idéalisation excessive » qu'il condamne parce qu'il continue, comme ses prédécesseurs, à insister sur des abstractions, telles que le mariage qui « devient une icône de la relation de Dieu avec son peuple » (AL 70)[46] et « la relation féconde du couple qui devient une image pour découvrir et décrire le mystère de Dieu lui-même, (...) la Trinité » (AL 11). Ces deux images iconiques posent problème, d'un point de vue analytique et aussi dans une perspective féministe.

À ce propos, l'affirmation selon laquelle « [l]e Dieu Trinité est communion d'amour, et la famille est son reflet vivant » (AL 11) pourrait être plus sensée si la Trinité était, comme ses prédécesseurs dans l'ancien Moyen Orient tels que Isis/ Osiris/Horus, reconnue comme une Sainte Famille comprenant un membre féminin. Mais François, comme ses prédécesseurs, le nie[47]. Il cite Jean-Paul II à cette fin : « Notre Dieu dans son mystère le plus intime, n'est pas une solitude, mais une famille, puisqu'il porte en lui-même la paternité, la filiation, et l'essence de la famille qu'est l'amour » (AL 11)[48]. Mais si « l'amour » est l'Esprit, sans oublier que le mot hébreu pour esprit est du genre féminin, et que son équivalent grec est neutre, François suit ses prédécesseurs en se référant à l'Esprit en usant exclusivement des pronoms masculins : « il », et non « elle », ni même « it » en anglais. Cette posture adoptée par le pape est aussi difficile à faire coïncider avec son rejet de l'idée que « Dieu est lui-même sexué » (AL 10) que sa description de la Trinité l'est avec la famille maritale.

Quant à la proposition maintes fois revendiquée d'après laquelle la relation du mari et de son épouse équivaut à celle de Yahweh avec le peuple d'Israël, le Christ avec l'Église, et le prêtre avec le fidèle, le problème est encore plus grand. Car le mariage entre Dieu et le peuple d'Israël est un mariage juif et non chrétien – il est

---

[46] Citation de Benoît XVI, « Deus Caritas Est ».

[47] Voir AL 10 : « De manière surprenante, « l'image de Dieu » tient lieu de parallèle explicatif précisément au couple « homme et femme ». Cela signifie-t-il que Dieu est lui-même sexué ou qu'il a une compagne divine, comme le croyaient certaines religions antiques ? Évidemment non, car nous savons avec quelle clarté la Bible a rejeté comme idolâtres ces croyances répandues parmi les Cananéens de la Terre Sainte ».

[48] Jean-Paul II, « Homélie à la célébration eucharistique à Puebla de los Ángeles », 28 janvier 1979, disponible sur : https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790128_messico-puebla-seminario.html.

inégalitaire/hiérarchique, différencié dans ses rôles, et potentiellement polygame[49]. Le mariage chrétien, par contraste, a longtemps été défini par les lois canoniques comme un mariage entre égaux dans lequel l'homme doit exactement à sa femme ce qu'elle lui doit, d'après les principes de dette maritale entre époux et de fidélité. Même la demande paulinienne que les épouses se soumettent à leur mari – comme au Seigneur (Ephésiens 5:22) – est rendue réciproque. Suivant en cela Jean-Paul II, *Amoris Laetitia* insiste sur le fait que « [l]a communauté ou l'unité qu'ils doivent constituer en raison de leur mariage se réalise dans une donation réciproque qui est aussi une soumission réciproque » (AL 156)[50]. François est par conséquent tout à fait correct lorsqu'il reconnaît que « « l'analogie entre le couple mari-femme et celui Christ-Église » est une « analogie imparfaite » » (AL 73). Plus sérieusement cette analogie sera-t-elle considérée, pire sera la situation des femmes qui ont été, par voie de conséquence, non seulement assujetties dans le mariage, mais aussi exclues de la prêtrise[51].

Dans quelle mesure *Amoris Laetitia* permet-elle à l'épouse d'émerger du foyer ?

Ce n'est pas seulement le psaume avec lequel *Amoris Laetitia* commence, mais aussi le reste du texte qui confine les femmes au foyer et à leur famille, tout en offrant aux hommes un périmètre plus large. Revenant du psaume à la Genèse, François note « l'image du travailleur qui transforme la matière et tire profit des énergies de la création, produisant « le pain des douleurs » (Ps 127, 2), tout en se cultivant lui-même » (AL 15). La femme dispose-t-elle d'une marge d'action similaire pour ses dons et ses talents ? Non, si l'on prend *Amoris Laetitia* à la lettre. Selon François, « [d]ans le livre des Proverbes, est également présentée la tâche de la mère de famille, dont le travail est décrit dans ses détails quotidiens, suscitant l'éloge de l'époux et des enfants (cf. 31, 10-31) » (AL 24). Cette limitation serait assez remarquable si, comme le psaume du début, le texte des Proverbes cité confinait spécifiquement une femme dans son foyer et son cercle familial. Mais il ne le fait pas. La femme à laquelle il est fait allusion dans les Proverbes est, bien sûr, la femme vaillante, qui est aussi active dans le monde du commerce que dans son foyer.

---

49 Qu'il existe une hiérarchie et une différenciation des rôles entre Dieu et son peuple est évident. Comme pour la polygamie potentielle, considérant non seulement les promesses faites à Hagar dans Genèse 16, mais de manière plus importante, la reconnaissance de François dans *Evangelii Gaudium* 247 que « [n]ous tenons le peuple juif en grande estime parce que leur engagement envers Dieu n'a jamais été révoqué ».

50 Citation de Jean-Paul II, « Catechesis », 11 août 1982, dans 4 : *Insegnamenti* V/3, 1982, p. 205-206.

51 Voir la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « *Inter Insigniores* : Sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel », 15 octobre 1976, disponible sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html ; utilisant le « mystère nuptial » dans lequel « le Christ est l'Époux ; l'Église est son Épouse » pour fonder la requête d'être, comme le Christ, un homme pour être prêtre.

Dans cette analyse des passages scripturaux, *Amoris Laetitia* diminue de manière répétée le rôle que les Écritures assignent aux femmes dans la famille. Elle affirme, par exemple, au sujet du Christ :

> Et il s'intéresse même aux noces qui courent le risque d'être honteuses par manque de vin (cf. Jn 2, 1-10) (...) tout comme il connaît le cauchemar à cause de la perte d'une pièce d'argent dans une famille (cf. Lc 15, 8-10) (AL 21).

Mais dans les Écritures, on notera que dans un premier temps ce n'est pas le Christ mais sa mère qui est « sensible […au] manque de vin ». C'est à contrecœur qu'il suit son appel. Et ce n'est pas une « famille pauvre » mais une « femme » qui est anxieuse à l'idée d'avoir perdu une pièce. L'omission de ce détail est doublement dommageable, à la fois pour le rôle de la femme dans la famille et pour sa capacité à être reconnue comme une image de Dieu, parce que la « femme » dans l'Évangile de Luc qui retrouve la pièce qu'elle avait perdue est censée représenter Dieu, se réjouissant du repentir d'un pécheur.

Lorsque les femmes sont finalement reconnues comme étant légitimes à représenter le divin dans *Amoris Laetitia*, c'est dans un contexte de renforcement non seulement de l'égalité mais aussi de la complémentarité des sexes :

> Tous deux, homme et femme, père et mère, sont « les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes ». Ils montrent à leurs enfants le visage maternel et le visage paternel du Seigneur. En outre, ensemble, ils enseignent la valeur de la réciprocité, de la rencontre entre des personnes différentes, où chacun apporte sa propre identité et sait aussi recevoir de l'autre. Si pour quelque raison inévitable l'un des deux manque, il est important de chercher une manière de le compenser, en vue de favoriser la maturation adéquate de l'enfant (AL 172) [52].

Les limites du féminisme et de la complémentarité dans *Amoris Laetitia*

Dans la mesure où *Amoris Laetitia* souligne la complémentarité des sexes, elle tend à limiter les traits que les femmes peuvent présenter à ceux qui sont considérés comme féminins, et à limiter aussi à la sphère domestique le domaine dans lequel elles les manifestent. En ce sens, et dans la suite immédiate du passage sur la réciprocité que je viens de citer, François affirme :

> Le sentiment d'être orphelin qui anime aujourd'hui beaucoup d'enfants et de jeunes est plus profond que nous ne l'imaginons. Aujourd'hui, nous admettons comme très légitime, voire désirable, que les femmes veuillent étudier, travailler, développer leurs capacités et avoir des objectifs personnels. Mais en même temps, nous ne pouvons ignorer le besoin qu'ont les enfants d'une présence maternelle, spécialement au cours des premiers mois de la vie. (...) L'affaiblissement de la présence maternelle avec ses qualités féminines est un risque grave pour notre monde. J'apprécie le féminisme lorsqu'il ne prétend pas à l'uniformité ni à la négation de la maternité. Car la grandeur de la femme implique tous les droits qui émanent de son inaliénable dignité humaine, mais aussi de son génie féminin, indispensable à la société. Ses capacités spécifiquement féminines – en particulier la maternité – lui accordent aussi des devoirs (...) En réalité, « les mères sont l'antidote le plus fort à la diffusion de

[52] Citation de *Gaudium et Spes*.

> l'individualisme égoïste (...). » La figure paternelle, d'autre part, aide à percevoir les limites de la réalité, et se caractérise plus par l'orientation, par la sortie vers le monde plus vaste et comportant des défis, par l'invitation à l'effort et à la lutte. Un père avec une claire et heureuse identité masculine, qui en retour, dans sa façon de traiter la femme, unit affection et modération, est aussi nécessaire que les soins maternels. Il y a des rôles et des flexibles, qui s'adaptent aux circonstances concrètes de chaque famille, mais la présence claire et bien définie des deux figures, féminine et masculine, crée l'atmosphère la plus propice pour la maturation de l'enfant (AL 173-5).

De ce très long et riche document que représente *Amoris Laetita* et du pontificat de François, très actif déjà, bien que bref, j'ai sélectionné quelques éléments que j'ai trouvés inquiétants. On pourrait m'accuser d'avoir pioché dans le texte les seuls éléments favorables à ma thèse (comme on cueille des cerises, d'après l'expression anglaise *cherry-picking*)[53], et une militante déterminée en faveur de François et du féminisme catholique pourrait retenir et choisir soigneusement d'autres passages qui leur seraient plus favorables. Peut-être pouvons-nous nommer ce geste « picorer des fraises », étant donné que François se réfère aux femmes théologiennes qu'il a nommées comme des « fraises sur le gâteau »[54] et que les fraises sont plus douces que les cerises… Au cas où l'on m'accuserait d'offrir non des cerises mais du raisin amer, je conclurai ce chapitre en jetant un rapide coup d'œil à certains passages qui offrent une lecture plus optimiste sur laquelle porter son attention. Mais ce faisant, je dois dire que François lui-même place souvent des limites claires à la portée qu'une lecture optimiste peut atteindre. Ainsi, François répond à ceux qui

> considèrent que beaucoup de problèmes actuels sont apparus à partir de l'émancipation de la femme. Mais cet argument n'est pas valide, « cela est faux, ce n'est pas vrai ! C'est une forme de machisme ». L'égale dignité entre l'homme et la femme nous pousse à nous réjouir que les vieilles formes de discrimination soient dépassées (AL 54).

Mais dans la suite immédiate, il prévient qu'existent « des formes de féminisme, qu'on ne peut juger adéquates » (AL 54) et spécifie plus tard son objection aux « diverses formes d'une idéologie, généralement appelée « gender », qui nie la différence et la réciprocité naturelle entre un homme et une femme ». Elle laisse envisager une société sans différence de sexe » (AL 56). Cependant il écrit ensuite qu'« [u]n stéréotype de la famille idéale ne résulte pas des réflexions synodales, mais il s'en dégage un collage qui interpelle, constitué de nombreuses réalités différentes »

---

[53] En anglais, *cherry picking* désigne le fait de retenir uniquement les éléments favorables à sa thèse tout en ignorant les autres. La cueillette des cerises est sans doute une métaphore particulièrement appropriée pour un texte qui considère de manière négative le rôle de saint Joseph, compte tenu du fait que le « Chant du cerisier » (*Cherry Tree Carol*) décrit son refus de satisfaire sa femme enceinte en lui cueillant des cerises. Voir par ex. Mary Joan Winn Leith, « The origins of « The Cherry Tree Carol ». How a Christmas carol links the modern Middle East and medieval England », disponible sur : http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-topics/post-biblical-period/the-origins-of-the-cherry-tree-carol/.

[54] Voir par ex. David Gibson, « Seven Pope Francis Quotes That Make Women Wince », dans *Huffington Post*, 11 décembre 2014, disponible sur : http://www.huffingtonpost.com/2014/12/11/pope-francis-women_n_6307822.html.

(AL 57). Et dans son homélie inaugurale, il conteste l'application des stéréotypes de genre à Joseph, qu'il décrit comme un « homme fort et courageux, un travailleur, encore est-il que dans son cœur nous voyons une grande tendresse, qui n'est pas la vertu du faible, mais plutôt un signe de sa force spirituelle et de sa capacité à se soucier, à compatir, à s'ouvrir sincèrement aux autres et à aimer »[55]. Peut-être que dans la mesure où François a raison en disant : « nous admirons cependant une œuvre de l'Esprit dans la reconnaissance plus claire de la dignité de la femme et de ses droits » (AL 54), l'Esprit pourra-t-il finalement travailler à dissoudre l'ambivalence qui demeure à la fois en lui et dans l'Église qu'il dirige…

[55] « Homélie du pape François », 19 mars 2013, disponible sur : https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.html.

Défendre la famille, (ré)évangéliser l'Europe

David Paternotte

> La semence de Dieu est toujours silencieuse, elle n'apparaît pas immédiatement dans les statistiques, et ce que sème le Seigneur sur la terre avec les JMJ est comme la semence dont parle l'Évangile, quelque chose tombe sur le chemin et est perdu, quelque chose tombe sur la pierre et est perdu, quelque chose tombe sur les épines et est perdu, mais quelque chose tombe sur un bon sol et il y a une abondance de fruits. (…) En d'autres termes, certes beaucoup est perdu, nous ne pouvons pas dire tout de suite, à partir de demain il y aura une grande croissance de l'Église, mais beaucoup croît dans le silence.
>
> Benoit XVI, 2011 [1]

Peu d'observateurs ont relevé l'importance de la notion d'évangélisation dans les travaux des deux synodes sur la famille, organisés à la demande du pape François en 2014 et 2015. Le premier d'entre eux portait pourtant sur « les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation » et les Pères synodaux n'ont cessé, au cours de ces deux années, d'inviter la famille, « au moment où tous les croyants sont invités à sortir d'eux-mêmes », à se redécouvrir « comme sujet indispensable pour l'évangélisation » [2]. Plusieurs passages de l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, qui clôt ce cycle de débats, y font d'ailleurs référence, le pape François insistant sur le

---

[1] Déclaration du pape Benoit XVI dans l'avion l'emmenant aux Journées mondiales de la Jeunesse de Madrid en 2011 : http://benoit-et-moi.fr/ete2011/0455009f1b06c3101/0455009f46116d72a.html, consulté le 28 juillet 2014.

[2] Synode des Évêques, XIVe Assemblée générale ordinaire, *La vocation et la mission de la famille dans l'Église et dans le monde contemporain :* Instrumentum Laboris, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2015, n. 2(2).

rôle de la pastorale familiale pour « permettre aux familles d'être à la fois des Églises domestiques et un ferment d'évangélisation dans la société »[3].

À la lumière des réflexions synodales, cet article souhaite articuler famille et évangélisation. Il examine les mobilisations récentes autour du genre, de la famille et du mariage traditionnel en Europe, et s'interroge sur les liens avec les préoccupations de l'Église catholique en matière de nouvelle évangélisation. Malgré le foisonnement récent de travaux sur ces mobilisations, en particulier en France, peu d'auteurs[4] ont exploré cette dimension, à l'exception notable de Josselin Tricou[5] et dans une moindre mesure de Sara Garbagnoli[6], Gaël Brustier[7], Céline Béraud et Philippe Portier[8]. Il s'agit pourtant, comme je tente de le montrer, d'une dimension essentielle pour comprendre l'émergence et l'organisation de ces mouvements. Dans cet article, je présente d'abord brièvement la nouvelle évangélisation, puis les mobilisations anti-genre en Europe. Je croise ensuite ces deux phénomènes et j'insiste sur la place de la famille comme lieu et vecteur de la nouvelle évangélisation, le rôle des laïcs et des communautés nouvelles et le développement de nouveaux modes d'action.

Nouvelle évangélisation

Les préoccupations relatives à la nouvelle évangélisation sont apparues sous Paul VI, qui en pose les premiers jalons en 1975, dans l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi. Sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles dans toute l'Église*. Paul VI invite l'Église à réfléchir aux conditions d'évangélisation dans un monde en transformation (en particulier sous l'impact de sécularisation) et modifie ainsi la notion d'évangélisation, qui ne vise plus uniquement à apporter la Bonne Nouvelle à celles et ceux qui ne la connaissent pas mais aussi à revigorer la foi des catholiques qui se sont éloignés de l'Église. Ce

---

[3] François, *Exhortation apostolique post-synodale* Amoris Laetitia *du Saint-Père François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées, aux couples chrétiens et à tous les fidèles laïcs sur l'amour dans la famille*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2016, n. 290.

[4] Voir aussi, sur la Slovénie, Roman Kuhar, « Changing your gender several times a day ! The anti-gender movement in Slovenia », dans Roman Kuhar et David Paternotte, dir., *Anti-gender campaigns in Europe : Political and religious against equality*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017 et, sur l'Espagne, Monica Cornejo et José Ignacio Pichardo, « From the pulpit to the streets : ultra-conservative religious positions against gender in Spain », dans *ibid.*

[5] Josselin Tricou, « Combat culturel, nouvelle évangélisation ou auto-prosélytisme ? Des prêtres à l'épreuve de la Manif pour tous », dans Fatiha Kaouès et Myriam Laakili, dir., *Prosélytisme : les nouvelles avant-gardes religieuses,* Paris, Éditions du CNRS, 2016, p. 29-60.

[6] Sara Garbagnoli, « Against the Heresy of Immanence. Vatican's « Gender » as a New Rhetorical Device against the Denaturalisation of the Sexual Order », dans *Religion & Gender*, 2017, à paraître.

[7] Gaël Brustier, *Le Mai 68 conservateur. Que restera-t-il de la Manif pour tous ?*, Paris, Cerf, 2014.

[8] Céline Béraud et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2015.

projet souhaite donc « mettre en œuvre de nouveaux moyens, adaptés à notre monde nouveau, pour évangéliser » [9].

Jean-Paul II poursuit et amplifie ce projet. Dès 1979, lors de la sa première visite en Pologne, il reprend les préoccupations exprimées par les évêques latino-américains à Puebla (Mexique) quelques mois plus tôt et définit la « nouvelle évangélisation » comme une « évangélisation du second millénaire » [10]. Il rappelle cet objectif devant l'Assemblée de la CELAM en 1983 à Haïti, appelant à une évangélisation « nouvelle dans son ardeur, dans ses méthodes, dans ses expressions » [11]. L'essentiel de son message est rassemblé dans la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990), dans laquelle le pape polonais identifie, à côté des groupes humains qui n'ont pas encore reçu la Bonne Nouvelle et d'autres qui la vivent activement, « une situation intermédiaire, surtout dans les pays de vieille tradition chrétienne mais parfois aussi dans les Églises plus jeunes, où des groupes entiers de baptisés ont perdu le sens de la foi vivante ou vont jusqu'à ne plus se reconnaître comme membres de l'Église, en menant une existence éloignée du Christ et de son Évangile ». C'est dans ce contexte qu'il recommande une « nouvelle évangélisation », parfois qualifiée de « réévangélisation » » [12].

Benoit XVI poursuit le travail entamé par son prédécesseur. Il crée en 2010 le Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation et convoque en 2012 le Synode des évêques sur la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne [13]. Ce nouveau dicastère est installé « afin que l'Église tout entière, se laissant régénérer par la force de l'Esprit Saint, se présente au monde contemporain avec un élan missionnaire en mesure de promouvoir une nouvelle évangélisation » [14]. Son action est « orientée principalement vers les personnes qui, tout en étant baptisées se sont éloignées de l'Église, et vivent sans se référer à la pratique chrétienne (...), pour favoriser chez ces personnes une nouvelle rencontre avec le Seigneur, qui seul remplit l'existence de signification profonde et de paix ; pour favoriser la redécouverte de la foi, source de grâce qui apporte la joie et l'espérance dans la vie personnelle, familiale et sociale » [15].

---

[9] Jean-Baptiste Maillard, *Dieu est de retour : La nouvelle évangélisation de la France*, Paris, Éditions de l'œuvre, 2009, p. 37.

[10] Jean-Paul II, *Messe au sanctuaire de la Sainte-Croix : Homélie, Mogila, Cracovie*, 9 juin 1979, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1979.

[11] Jean-Paul II, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Asamblea del CELAM, Miercoles 9 de marzo de 1983*, Port-au-Prince (Haïti), Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1983.

[12] Jean-Paul II, *Lettre encyclique Redemptoris Missio du Souverain Pontife Jean-Paul II sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1990, p. 22.

[13] Geneviève Comeau, « Nouvelle évangélisation, ou évangélisation renouvelée ? », dans *Études*, vol. 419, 2013, fasc. 9, p. 209-220.

[14] Benoit XVI, *Lettre apostolique sous forme de* Motu Propio Ubicumque et semper *du Souverain Pontife Benoît XVI par laquelle est institué le Conseil pontifical de la nouvelle évangélisation*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2010.

[15] Benoit XVI, « Homélie de la célébration eucharistique pour l'inauguration solennelle de la XIIIe Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques, Rome le 7 octobre 2012 », cité

Comme indiqué en ouverture, le pape François n'a pas abandonné cet objectif, même s'il en a peut-être déplacé l'accent à travers un ton plus pastoral qui insiste sur la justice sociale, la joie de l'Évangile et la miséricorde [16]. Ceci dit, il est intéressant de constater la création d'un nouveau dicastère réunissant les laïcs, la famille et la vie, dont les statuts insistent sur le rôle évangélisateur des laïcs, comme individus et comme membres de communautés tout en rappelant la doctrine traditionnelle de l'Église sur les questions de mariage, de famille et de vie [17].

Si des théologiens progressistes comme Léonardo Boff ont été séduits par l'appel de Paul VI, la mise en œuvre du projet de nouvelle évangélisation repose avant tout sur l'action des catholiques d'identité [18], dont elle a renforcé l'assise dans le monde catholique [19]. Ce projet participe de la refonte de l'Église à partir de minorités agissantes et s'inscrit, en revendiquant parfois explicitement Antonio Gramsci, dans une lutte pour l'hégémonie culturelle [20]. Il s'agit de rompre avec une dynamique de privatisation de la religion et de réaffirmer la visibilité et le rôle du catholicisme dans la cité [21]. Comme l'écrit Rino Fisichella, le président du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, « il est urgent d'élaborer un projet qui ait pour objectif de rendre aux chrétiens une identité de croyants forte par les contenus qui la soutiennent et riche par un profond sentiment d'appartenance à l'Église » [22].

L'Europe a par ailleurs été pendant longtemps le principal lieu de mission de cette nouvelle évangélisation. Il s'agit en effet, avec l'Amérique latine, de la principale terre historiquement catholique aujourd'hui exposée aux progrès de la sécularisation et de la déchristianisation. Cette priorité accordée au Vieux continent est centrale dans l'action de Jean-Paul II et Benoit XVI, comme en témoigne l'exhortation apostolique *Ecclesia in Europa*, qui suit le second Synode sur l'Europe tenu en octobre 1999.

---

dans Synodus Episcorum, XIIIe Assemblée générale ordinaire du Synode des Êvêques, *Message au peuple de Dieu*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 2.

16 François, *Lettre encyclique* Lumen Fidei *du Souverain Pontife François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur la foi*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2013 et François, *Exhortation apostolique* Evangelii Gaudium *du Souverain Pontife François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'annonce de la foi dans le monde d'aujourd'hui*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2013.

17 François, *Statut du dicastère pour les laïcs, la famille et la vie*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2016.

18 Philippe Portier, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin, *Catholicismes en tensions*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 27-28.

19 Jean-Pierre Roche, *La nouvelle évangélisation racontée à ceux qui s'interrogent*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2013, p. 8.

20 Céline Béraud et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques*, *op. cit.*, p. 152-153 ; Gaël Brustier, « « Combat culturel » partout, « combat culturel » nulle part ? », dans *Slate*, 2014, http://www.slate.fr/story/92165/combat-culturel, consulté le 28 août 2016.

21 Juan Marco Vaggione, « La « cultura de la vida ». Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos », dans *Religião & Sociedade*, vol. 32, 2012, fasc. 2, p. 57-80.

22 Rino Fisichella, *La nueve evangelización*, Santander, Sal Terrae, 2012, p. 81.

Dénonçant la perte de cet héritage chrétien, Jean-Paul II exhorte l'Europe à « un saut qualitatif dans la prise de conscience de son héritage spirituel », qui « ne peut lui venir que d'une écoute renouvelée de l'Évangile du Christ »[23].

Mobilisations anti-genre

Depuis dix ans, l'Europe est également le théâtre de mobilisations de défense de la famille traditionnelle. Ces événements ont surpris la plupart des observateurs et sont restés peu visibles avant l'émergence et le succès de la Manif pour Tous, qui a encouragé ces mobilisations dans le reste du continent[24]. Les manifestations françaises n'étaient toutefois pas les premières ; elles s'inscrivent au contraire dans un ensemble de mobilisations similaires dans le monde catholique. En Europe, celles-ci ont commencé en Espagne au milieu des années 2000, en opposition à la politique du gouvernement socialiste de José Luis Rodriguez Zapatero[25]. L'Italie a aussi connu des manifestations contre le projet d'union civile du gouvernement Prodi, culminant avec l'organisation du « Family Day » de 2007[26], et des mouvements sont nés pour s'opposer à des initiatives en matière d'éducation sexuelle et de reconnaissance juridique des unions de même sexe en Croatie et en Slovénie[27].

Ces mouvements peuvent être globalement qualifiés de mouvements anti-genre, dans la mesure où ils présentent la notion d'« idéologie du genre » comme la matrice idéologique d'un vaste éventail de réformes éthiques qu'ils combattent[28]. Même si les objets de mobilisation diffèrent d'un État à l'autre (droits LGBT, *gender mainstreaming*, violence de genre, avortement, éducation sexuelle, euthanasie, etc.), ils découleraient, selon ce discours, d'un projet idéologique de révolution anthropologique poursuivi par une alliance entre féministes, militants LGBTIQ et

---

[23] JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique* Ecclesia in Europa *de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur Jésus Christ, vivant dans l'Église, source d'espérance pour l'Europe*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2003, n. 120.

[24] David PATERNOTTE, « Blessing the Crowds : Catholic Mobilisations Against Gender in Europe », dans Sabine HARK et Paula-Irene VILLA, dir., *(Anti-)Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*, Bielefeld, Transcript, p. 129-148 ; Eszter KOVÁTS et Maari PÕIM, dir., *Gender as symbolic glue : The position and role of conservative and far right parties in the anti-gender mobilization in Europe*, Berlin, Friedrich-Ebert-Stiftung/Brussels, Fondation for European Progressive Studies, 2015.

[25] Monica CORNEJO VALLE et José Ignacio PICHARDO GALÁN, « Le discours sur l'idéologie du genre comme contre-attaque politique contre les droits des lesbiennes, des gays, des bisexuels et des trans en Espagne », dans David PATERNOTTE, Sophie VAN DER DUSSEN, Valérie PIETTE, éd., *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, *Sextant*, vol. 31, 2015, p. 177-190.

[26] Sara GARBAGNOLI, « Italy as a Lighthouse and a Trailblazer. On the Success of « *Ideologia* Gender ». Between the Anthropological Question and the National Identity », dans Roman KUHAR et David PATERNOTTE, dir., *Anti-gender campaigns in Europe*, *op. cit.*

[27] Roman KUHAR, « Changing your gender several times a day ! », *op. cit.* ; Amir HODŽIĆ et Aleksandar ŠTULHOFER, « Embryo, Teddy Bear-Centaur, and the Constitution : Mobilizations against « Gender Ideology » and Sexual Permissiveness in Croatia », dans Roman KUHAR et David PATERNOTTE, dir., *Anti-gender campaigns in Europe*, *op. cit.*

[28] David PATERNOTTE, « Blessing the Crowds », *op. cit.*

chercheur.e.s en études de genre. De nombreux arguments traversent les frontières : le genre serait plus dangereux que le marxisme [29], il avancerait masqué et serait imposé en toute discrétion par une élite globale à partir d'institutions internationales comme l'ONU, le Conseil de l'Europe et l'Union européenne.

Au-delà d'un discours commun, ces mouvements partagent nombre de stratégies et de modes d'action, qui témoignent de l'existence de mécanismes de diffusion et de réseautage transnationaux. Ces manifestions s'apparentent à une fusion entre un rassemblement familial et une Gay Pride et se caractérisent par une ambiance festive, des couleurs et de l'humour. Les autorités religieuses cèdent souvent le devant de la scène à des citoyens inquiets ou en colère, parfois organisés en comités de parents. Les logos, évoquant la famille nucléaire hétérosexuelle, traversent les frontières. Un répertoire d'action commun, impliquant des pétitions, la demande d'un référendum et une présence accrue dans l'espace public, est en train de se consolider.

Même si ces mouvements tentent la plupart du temps de projeter une image pluraliste, leur composition et la philosophie qui les inspire témoignent d'une influence importante de l'Église catholique. S'il serait erroné de croire à une opération télécommandée depuis un palais du Vatican, l'Église apparaît comme l'instance qui a inventé le discours et certaines des stratégies relatives à l'« idéologie du genre », comme un espace propice pour l'échange d'idées et de stratégies sur le sujet, et comme un réseau puissant de mobilisation et de diffusion, tant au niveau national que transnational [30]. Ce constat invite à s'interroger sur les liens entre ces mobilisations et le projet de nouvelle évangélisation.

Défendre la famille pour évangéliser l'Europe

Plusieurs acteurs fondamentaux des mobilisations anti-genre évoquent le projet de nouvelle évangélisation. Ainsi, le cardinal Rouco Varela, instigateur des manifestations espagnoles et précurseur de ce genre de mobilisations en Europe, parsème nombre de ses interventions sur la famille de références à ce projet. Dans une homélie à l'occasion de la fête de la Sainte Famille de 2004, c'est-à-dire au moment où l'Église espagnole entre en guerre contre les politiques du gouvernement Zapatero, l'archevêque de Madrid explique ainsi :

> Nombreuses sont les familles chrétiennes qui se sont fondées et se fondent encore sur ce style spirituel paulin, pétri de l'Évangile, pratiqué quotidiennement dans leurs projets matrimonial et familial. L'Église a placé en elles ses espoirs pour le futur d'une évangélisation rénovatrice de la vieille Europe et de l'Espagne (…). L'exemple de ces familles rayonnera et fleurira en fruits de la vie chrétienne, apostoliquement dynamique, engagée dans le projet d'une nouvelle civilisation, la civilisation de l'amour [31].

---

[29] Tony ANATRELLA, « La Théorie du genre comme un cheval de Troie », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender La controverse*, Paris, Pierre Téqui, 2011, p. 3-26.

[30] David PATERNOTTE, « Habemus Gender : Autopsie d'une obsession vaticane », dans dans David PATERNOTTE, Sophie VAN DER DUSSEN, Valérie PIETTE, éd., *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, *Sextant*, vol. 31, 2015, p. 7-22.

[31] Antonio María ROUCO VARELA, *La familia, motivo de esperanza. Doctrina y vida*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2015, p. 101.

Plus récemment, Frigide Barjot insiste sur la nouvelle évangélisation dans le livre qui relate son expérience au sein de la Manif pour Tous, qu'elle considère comme une « strate d'évangélisation »[32] :

> C'est toute une génération, la génération Jean-Paul II, qui a permis ce mouvement ; convaincue que l'évangélisation passe par une manifestation de la foi dans l'espace public contre toutes les idéologies qui cherchent à étouffer la liberté d'expression et la dignité de l'homme. Pour le dire autrement et toujours avec les mots de notre saint pape, le grand Mouvement pour Tous a fait sortir les catholiques et les Français de la peur[33].

Au-delà des propos des acteurs, quatre axes centraux des réflexions sur la nouvelle évangélisation permettent d'approfondir l'étude de ces liens et d'articuler ce projet aux mobilisations récentes sur la famille : l'importance évangélisatrice de la famille, l'apostolat des laïcs, le rôle des communautés nouvelles et l'usage de nouveaux moyens de communication. Ceux-ci sont présents dès *Evangelii Nuntiandi* et jettent un regard nouveau sur les mobilisations anti-genre.

La famille, lieu et vecteur de la nouvelle évangélisation

Le discours sur la nouvelle évangélisation insiste sur le rôle de la famille à travers la double dimension de lieu de transmission de la foi (et donc de première évangélisation) et de témoignage vivant des valeurs chrétiennes dans l'ensemble de la société[34]. Dès 1975, Paul VI écrit :

> Au sein de l'apostolat évangélisateur des laïcs, il est impossible de ne pas souligner l'action évangélisatrice de la famille. Elle a bien mérité, aux différents moments de l'histoire, le beau nom d'« Église domestique » sanctionné par le concile Vatican II. Cela signifie, que, en chaque famille chrétienne, devraient se retrouver les divers aspects de l'Église entière. En outre, la famille, comme l'Église, se doit d'être un espace où l'Évangile est transmis et d'où l'Évangile rayonne. Au sein donc d'une famille consciente de cette mission, tous les membres de la famille évangélisent et sont évangélisés. Les parents non seulement communiquent aux enfants l'Évangile mais peuvent recevoir d'eux ce même Évangile profondément vécu. Et une telle famille se fait évangélisatrice de beaucoup d'autres familles et du milieu dans lequel elle s'insère[35].

Cette position entraîne trois conséquences importantes : les politiques publiques doivent protéger la famille et créer les meilleures conditions possibles pour que la famille remplisse son rôle dans la société ; il faut propager la doctrine sociale de

---

[32] Frigide BARJOT, *Qui suis-je pour juger ? Confessions d'une catho républicaine*, Paris, Salvator, 2014, p. 42.

[33] *Ibid.*, p. 91.

[34] Scott HAHN, *Evangelizing Catholics. A Mission Manuel for the new evangelization*, Huntington, Our Sunday Visitor, 2014, chapitre 8 ; Ramiro PELLITERO, *Laicos en la nueva evangelización*, Madrid, RIALP, 2013, p. 190-195.

[35] PAUL VI, Evangelii Nuntiandi. *Exhortation apostolique de Sa Sainteté le Pape Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles dans toute l'Église*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1975, n. 70-71.

l'Église (via des publications, des institutions comme les Instituts Jean-Paul II, etc.) et les catholiques doivent se battre pour défendre cette vision chrétienne de la famille dans la cité [36]. Ainsi, comme l'écrit Jean-Paul II dans *Ecclesia in Europa*, il est nécessaire de « servir l'Évangile de la vie » également grâce « à une mobilisation générale des consciences et à un effort commun d'ordre éthique, pour mettre en œuvre une grande stratégie pour le service de la vie. Nous devons construire tous ensemble une nouvelle culture de la vie » [37].

Ces propos font écho aux écrits prophétiques de deux idéologues du discours catholique sur le genre, Michel Schooyans et Gabriele Kuby. Professeur émérite de l'Université catholique de Louvain et consultant dans différents dicastères romains, le premier termine son livre *La face cachée de l'ONU*, un des premiers ouvrages à dénoncer les « manipulations onusiennes » en matière de genre, par cet appel à l'action :

> C'est le privilège et la mission des chrétiens d'être des veilleurs appelés à signaler à tous les hommes les impasses et les pièges, d'indiquer les balises et surtout de rendre compte de l'espérance dont ils sont à la fois porteurs et témoins [38].

Sociologue allemande convertie au catholicisme, Gabriele Kuby exhorte, dans *La Révolution du genre*, les catholiques à descendre dans la rue pour s'opposer au genre et aux lois hostiles à la famille, comme lors des mobilisations états-uniennes et espagnoles. Dans cet ouvrage publié en allemand en 2008, elle écrit : « Nous, qui voulons une famille, qui voulons des enfants, qui voulons un avenir où règne la foi et où l'amour ne tiédit pas, nous sommes la majorité. Il faut que nous cessions de nous taire (…) » [39]. Et de poursuivre :

> D'ici là, nous les laïcs, nous devons nous activer. Chacun de nous a une bouche qu'il peut ouvrir, en famille, dans les écoles, au travail, dans son cercle d'amis. Nous devons prendre le risque d'être tournés en ridicule et exclus. Si nous ne trouvons pas le courage de le faire dès maintenant, les tendances totalitaires vont tellement se renforcer que seuls des héros pourront opposer une résistance [40].

---

[36] CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2002.

[37] JEAN-PAUL II, Ecclesia in Europa, *op. cit.*, n. 96. Voir aussi, notamment, JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique* Christifideles laici *de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1998.

[38] Michel SCHOOYANS, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Fayard/Le Sarment, 2000, p. 139. Voir aussi Michel SCHOOYANS, *L'Évangile face au désordre mondial*, Paris, Fayard, 1997, chapitre 14.

[39] Gabriele KUBY, *La révolution du genre : Le relativisme en action*, Saint-Benoît-du-Sault, Éditions bénédictines, 2012 [2008], p. 78.

[40] *Ibid.*, p. 82.

Les laïcs, apôtres de l'Évangile

L'Église insiste beaucoup sur la mission des laïcs dans l'annonce du message divin. Depuis le concile Vatican II, l'apostolat n'est plus réservé aux clercs et les laïcs sont appelés à participer à « la mise en œuvre de toutes les possibilités chrétiennes et évangéliques cachées, mais déjà présentes et actives dans les choses du monde. Le champ propre de leur activité évangélisatrice, c'est le monde vaste et compliqué de la politique, du social, de l'économie, mais également de la culture, des sciences et des arts, de la vie internationale, des mass media ainsi que certaines autres réalités ouvertes à l'évangélisation comme sont l'amour, la famille, l'éducation des enfants et des adolescents, le travail professionnel, la souffrance »[41].

Cette mission implique, pour les laïcs catholiques, d'être « les témoins et les hérauts de l'Évangile »[42]. En effet, pour Paul VI, « l'Évangile doit être proclamé d'abord par un témoignage. Voici un chrétien ou un groupe de chrétiens qui, au sein de la communauté humaine dans laquelle ils vivent, manifestent leur capacité de compréhension et d'accueil, leur communion de vie et de destin avec les autres, leur solidarité dans les efforts de tous pour tout ce qui est noble et bon. Voici que, en outre, ils rayonnent, d'une façon toute simple et spontanée, leur foi en des valeurs qui sont au-delà des valeurs courantes, et leur espérance en quelque chose qu'on ne voit pas, dont on n'oserait pas rêver »[43]. Ce rôle spécifique des laïcs est confirmé par Jean-Paul II dans l'exhortation apostolique *Christifideles laici*[44].

Le « témoignage de la vie » n'est toutefois pas suffisant et l'évangélisation suppose aussi l'annonce publique et la prédication, voire la défense de ces valeurs dans les rues et les Parlements, c'est-à-dire une sortie du processus de privatisation de la foi au profit de son expression publique. Il n'est pas anodin que cette position soit défendue, dans un article abondamment cité et traduit, par la professeure de droit de Harvard Mary Ann Glendon, qui a mené la bataille contre le genre au nom du Saint-Siège à la conférence mondiale sur les droits des femmes à Pékin, a assumé la présidence de l'Académie pontificale des sciences sociales et siégé dans différents dicastères romains[45]. C'est aussi le propos de l'abbé Grosjean, curé de Saint-Cyr influent dans la tradisphère et particulièrement actif lors de la Manif pour Tous, dans son livre intitulé *Catholiques, engageons-nous !*[46]. Celui-ci fait souvent référence à la « nécessaire » évangélisation de la France dans son ouvrage et, prenant exemple sur La Manif pour Tous et les Veilleurs, il invite des catholiques trop souvent complexés à être fiers de leurs valeurs et de leurs idées, à ne plus les censurer dans l'espace public et à s'engager pour les défendre et les propager.

---

41 PAUL VI, Evangelii Nuntiandi, *op. cit.*, p. 33.

42 SYNODE DES ÉVÊQUES, XIIIe ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne : Lineamenta*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2011, n. 16.

43 PAUL VI, Evangelii Nuntiandi, *op. cit.*, p. 9

44 JEAN-PAUL II, Christifideles laici, *op. cit.*, n. 34.

45 Mary Ann GLENDON, « The time of the laity », dans *First Things*, vol. 127, 2002, p. 23-29.

46 Pierre-Hervé GROSJEAN, *Catholiques, engageons-nous !*, Paris, Artèges, 2016.

Comme en témoigne la citation du pape Benoit XVI au début de cet article, les jeunes jouent un rôle particulier dans ce projet [47]. D'ailleurs, contre l'idée selon laquelle les militants catholiques appartiendraient aux couches vieillissantes de la population, la jeunesse des manifestants contre le genre ou le « mariage homosexuel » n'a cessé de surprendre, conduisant certains analystes à qualifier la Manif pour Tous et ses équivalents étrangers de « Mai 68 conservateur » [48]. L'abbé Grosjean ne s'y trompe pas quand il loue la créativité des Veilleurs :

> Une minorité qui ne communique pas, qui n'est pas missionnaire, qui ne rayonne pas, est condamnée à disparaître. La créativité des jeunes catholiques est déjà une belle réponse au drame de la déchristianisation (…) Les jeunes chrétiens n'ont pas fini d'étonner ce vieux monde, ni de faire trembler les puissants. Ils sont ces veilleurs, paisibles mais résistants, véritable digue humaine, silencieuse et solide, face à la vague libertaire [49].

Communautés nouvelles

Dès les origines, les communautés nouvelles se sont vu conférer un rôle central dans la nouvelle évangélisation [50]. Jean-Paul II a d'ailleurs renforcé leur rôle dans l'Église et a insisté, tant dans *Christifideles laïci* que dans *Redemptoris Missio*, sur leur mission d'évangélisation. À ses yeux, ces communautés « sont un signe de la vitalité de l'Église, un instrument de formation et d'évangélisation, un bon point de départ pour aboutir à une nouvelle société fondée sur la « civilisation de l'amour » » [51]. Ce rôle a été confirmé par Benoit XVI, et les représentants et dirigeants de ces communautés occupent des fonctions importantes au Vatican, tant au sein du Conseil pontifical pour les laïcs que dans celui pour la Nouvelle Évangélisation [52].

De manière intéressante, si ces mouvements sont parfois en compétition au sein de l'Église, ils se retrouvent et collaborent autour des objectifs d'évangélisation et de défense de la famille traditionnelle [53]. Comme souligné par de nombreux observateurs, ces communautés ont joué un rôle clé dans les mobilisations anti-genre, constituant un foyer idéologique, un canal de diffusion des idées et de stratégies et un vivier de militants. Gaël Brustier décrit ainsi le rôle de la Communauté de l'Emmanuel dans l'émergence de la Manif pour Tous [54]. De nombreux auteurs ont aussi signalé

---

[47] PAUL VI, Evangelii Nuntiandi, *op. cit.*, p. 34 ; Jean-Paul II, Christifideles laici*, op. cit.*, n. 46.

[48] Gaël BRUSTIER, *Le Mai 68 conservateur*, *op. cit.*

[49] Pierre-Hervé GROSJEAN, *Catholiques, engageons-nous !*, *op. cit.*, p. 30.

[50] PAUL VI, Evangelii Nuntiandi, *op. cit.*, p. 25-27.

[51] JEAN-PAUL II, Redemptoris Missio, *op. cit.*, p. 35.

[52] SYNODE DES ÉVÊQUES, XIII[e] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne :* Instrumentum Laboris, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2012, n. 50.

[53] CATHOLICS FOR CHOICE, *Preserving Privilege : The Vatican's Agenda in the European Union*, Washington DC, Catholics for Choice, 2003, p. 30.

[54] Gaël BRUSTIER, *Le Mai 68 conservateur*, *op. cit.*

la présence de l'Opus Dei, particulièrement en Croatie[55], le rôle du Chemin néo-catéchuménal en Espagne[56] ou les appartenances religieuses des chefs de file du mouvement italien[57] ou polonais[58].

Les écrits de Mgr Tony Anatrella, un idéologue important de l'offensive catholique contre le genre[59], permettent d'approfondir l'étude du rôle de ces communautés dans ces mobilisations. Dans *Développer la vie communautaire dans l'Église : L'exemple des Communautés nouvelles*, il présente celles-ci comme « le signe d'un véritable sursaut spirituel au cœur d'une société en crise morale et en mal d'espérance »[60] et « une puissance d'action déterminante dans le combat pour l'évangélisation dont l'Église ne peut pas se passer »[61]. Ce sont ces qualités qui, à ses yeux, leur permettraient d'être un rempart contre « l'idéologie du genre », notamment en favorisant la création de lieux d'où peuvent émerger des valeurs alternatives[62].

Nouveaux modes de communication

Les réflexions sur la Nouvelle Évangélisation insistent enfin sur la nécessité de développer de nouveaux moyens, adaptés au monde contemporain, pour annoncer le message chrétien. Paul VI indiquait dès 1975 que « les façons d'évangéliser varient suivant les diverses circonstances de temps, de lieu, de culture, et qu'elles offrent par là un certain défi à notre capacité de découvrir et d'adapter »[63]. S'il mentionnait déjà les médias de masse[64], c'est aujourd'hui le développement d'Internet et des nouveaux médias qui retient l'attention de l'Église. Ces nouvelles possibilités technologiques sont en effet perçues comme de nouveaux moyens de communiquer avec les hommes d'aujourd'hui et d'atteindre de nouveaux publics. Il s'agit, selon les Pères synodaux dans leur *Message au peuple de Dieu* de 2012, de « routes sur lesquelles (…) s'entrecroisent tant de vies, tant d'interrogations et tant d'attentes. C'est un lieu où se

---

55 Amir Hodžić et Aleksandar Štulhofer, « Embryo, Teddy Bear-Centaur, and the Constitution », *op. cit.*

56 Susana Aguilar Fernández, « El movimiento antiabortista en la España del siglo xxi : El protagonismo de los grupos laicos cristianos y su alianza de facto con la Iglesia catolica », dans *Revista de Estudios Políticos*, vol. 154, 2011, p. 11-39.

57 Sara Garbagnoli, « Italy as a Lighthouse and a Trailblazer », *op. cit.*

58 Agnieszka Graff et Elżbieta Korolczuk, « « Worse than communism and nazism put together » : War on Gender in Poland », dans Roman Kuhar et David Paternotte, dir., *Anti-gender campaigns in Europe*, *op. cit.*

59 Anthony Favier, « Les catholiques et le genre. Une approche historique », dans Laure Bereni et Mathieu Trachman, dir., *Le genre : Théories et controverses*, Paris, La Vie des Idées/Presses universitaires de France, 2014, p. 45-60.

60 Tony Anatrella, *Développer la vie communautaire dans l'Église : L'exemple des Communautés nouvelles*, Dijon, L'échelle de Jacob, 2014, p. 11.

61 *Ibid.*, p. 98.

62 *Ibid.*, p. 23 et 293.

63 Paul VI, Evangelii Nuntiandi, *op. cit.*, p. 16.

64 Jean-Paul II, Redemptoris Missio*, op. cit*., p. 26.

forment souvent les consciences et où se rythment les temps et les contenus de la vie vécue. C'est une chance nouvelle pour rejoindre le cœur de l'homme »[65].

À nouveau, il s'agit d'une dimension essentielle des mobilisations anti-genre et les militants qui défendent la famille traditionnelle ont non seulement profondément transformé en profondeur leur répertoire d'action et rajeuni l'image désuète de leur mouvement[66], ils ont aussi massivement investi l'espace virtuel. Dans ses études sur la blogosphère catholique française, Josselin Tricou décrit ainsi la prédominance des courants les plus conservateurs sur la toile catholique. Il montre que cet espace constitue un nouveau mode de mobilisation et permet la montée en puissance de nouvelles autorités religieuses non ecclésiastiques, renforçant le rôle des laïcs au sein de la gouvernance catholique[67].

Ce constat vaut dans d'autres pays, comme l'Espagne. Une des principales organisations conservatrices de ce pays, HazteOir (fais-toi entendre) a fait de sa présence virtuelle une de ses priorités aux niveaux national et international et a mis sur pied la plate-forme CitizenGo[68]. Traduite en douze langues (italien, allemand, français, anglais, russe, polonais, portugais, croate, slovène, hongrois, néerlandais et espagnol), celle-ci constitue un « Avaaz de l'ombre »[69], utilisée pour la campagne One of Us, et est devenue un outil fondamental des campagnes conservatrices en Europe.

Conclusion

Dans ce bref article, j'ai tenté de jeter un regard neuf sur les mobilisations anti-genre qui traversent aujourd'hui l'Europe en les croisant avec les préoccupations de l'Église catholique en matière de nouvelle évangélisation. De manière intéressante, ces deux projets se développent au même moment au Vatican et connaissent leur essor sous les pontificats de Jean-Paul II et Benoit XVI[70]. Toutefois, comme j'ai tenté de le montrer, il ne s'agit pas uniquement de coïncidences temporelles. Il existe de nombreuses intersections entre ces deux projets, qui tentent de répondre, pour partie, à

[65] Synodus Episcorum, XIIIe Assemblée générale ordinaire du Synode des Évêques, *Message au peuple de Dieu*, 2012, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, n. 10.

[66] Sophie Rétif, « Ringards, hypocrites et frustrés ? Les militants des associations familiales catholiques face à la réprobation », dans *Politix*, vol. 106, 2014, p. 85-108.

[67] Josselin Tricou, « La « cathosphère », montée en puissance de nouvelles autorités religieuses », dans *tic&société*, vol. 9, 2015, fasc. 1-2 ; Josselin Tricou, « Un blogueur dans le débat sur le mariage pour tous : construction d'une autorité identitaire et diffusion catholique d'une dénonciation », dans David Paternotte, Sophie van der Dussen, Valérie Piette, éd., *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, *Sextant,* vol. 31, 2015, p. 109-131.

[68] Cette organisation, à l'influence aujourd'hui limitée en Espagne, est aussi un des interfaces entre acteurs d'horizons différents, d'Europe et des Amériques et plusieurs de ses responsables ont été formés aux États-Unis. Voir Susana Aguilar Fernández, « El activismo político de la Iglesia católica durante el gobierno de Zapatero (2004-2010) », dans *Papers*, vol. 95, 2010, fasc. 4, p. 1146.

[69] Amir Hodžić et Natasa Bijelić, *Neoconservative Threats to Sexual and Reproductive Rights in the European Union*, Zagreb, CESI, p. 11-12.

[70] Mary Anne Case, « The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender », dans *Religion & Gender*, vol. 6, 2016, fasc. 2, p. 155-172. DOI: 10.18352/rg.10124.

des inquiétudes similaires. Les outils intellectuels et militants se ressemblent et certains se retrouvent au cœur de la nouvelle évangélisation comme de ces mobilisations conservatrices.

De manière plus sociologique, on peut aussi se demander si, comme l'indique la citation du pape Benoit XVI mise en exergue, ces mobilisations ne sont pas aussi le résultat de ce projet de nouvelle évangélisation, un des fruits, pour paraphraser le pape allemand, nés de la « Semence de Dieu ». De nombreux observateurs ont en effet souligné la jeunesse des manifestants et certains ont fait un lien avec des initiatives qui, telles les Journées mondiales de la Jeunesse, tentent d'enrayer les effets de la sécularisation et de rajeunir l'Église catholique. De plus en plus, cette « Génération Jean-Paul II », voire Benoit XVI, ne se contente pas de vivre une foi chrétienne renouvelée mais tente également de sortir d'une logique de privatisation de la foi. Catholiques décomplexés, ils défendent leurs valeurs dans l'espace public et en tirent souvent une source de fierté. Pour cette raison, même si le pape François essaie réellement de changer la doctrine de l'Église sur les questions sexuelles et familiales, sa marge de manœuvre sera très étroite.

En conclusion : Église et sexualité

Jean-Philippe Schreiber

On le sait, pendant les premiers siècles de notre ère, la doctrine chrétienne a été marquée par une triple influence en matière de sexualité, entraînant un raidissement moral au sein de l'Empire romain déjà : celle des stoïciens, puis des néoplatoniciens, qui se méfiaient de l'emprise du désir et du plaisir sur la volonté humaine ; celle, ensuite, d'un durcissement puritain du judaïsme rabbinique ; celle, enfin, des gnostiques. Augustin d'Hippone, qui condamna le pouvoir du plaisir sexuel et de la concupiscence, eut ainsi une influence capitale sur la doctrine catholique en matière de sexualité, tout comme d'ailleurs Thomas d'Aquin, plus tard, ou encore le théologien scolastique Pierre Lombard, théoricien du mariage sacramental par le consentement des époux.

Véronique Beaulande-Barraud rappelle dans l'ouvrage qui se clôt ici que la doctrine en la matière fut fixée dès les xiie et xiiie siècles, quand le mariage devint sacrement. Elle entraîna un débat sur la nature de son indissolubilité – oscillant entre consentement et consommation –, et des effets qu'il eut par voie de conséquence sur la filiation. Il faut comprendre cette fixation de la doctrinale médiévale dans le contexte de la criminalisation de certaines formes du péché – le péché entendu ici comme toute forme de pratique sexuelle empêchant la procréation, de la limitation des naissances ou des infractions aux normes matrimoniales à la sexualité considérée comme déviante voire à l'inceste.

Monique Weis a, pour sa part, montré que le concile de Trente (1545-1563) a abordé la question du mariage et produit des normes relativement peu originales en la matière, en particulier douze canons qui visaient notamment à lutter contre les mariages forcés et surtout clandestins. Sans innover, il codifia la tradition et confirma la sacralisation du mariage, à l'encontre de la vision surtout contractuelle des Réformés, lesquels avaient exclu le mariage des sacrements qu'ils reconnaissaient encore, tout

en valorisant la famille comme théâtre par excellence de la piété – bien avant que ce ne fût le cas dans l'Église romaine. Le Concile, dans sa volonté de discipliner les fidèles, préféra la chasteté, le célibat et la virginité au mariage, qui n'aurait été qu'un pis-aller destiné à ceux qui ne pouvaient se cantonner à cette difficile ascèse.

Les canons tridentaires sur le mariage dessineront la vision catholique de l'union matrimoniale durant les siècles suivants. L'essentiel des normes de l'Église en la matière a en effet été élaboré au XXe siècle, en réponse à la sécularisation, aux défis de la transition démographique et aux pratiques nouvelles en matière de sexualité et de couple. Et ce au lendemain d'un XIXe siècle qui fut celui des théories catholiques « morbides » autour de la sexualité et réhabilita, dans l'imaginaire catholique, le rôle de la mère de famille et de l'épouse vertueuse. Un siècle qui a aussi remis au goût du jour le culte de la maternité, comme l'a montré Tine Van Osselaer – la femme devient dans l'expression de la foi catholique l'image même de la souffrance et du sacrifice et surtout une ressource essentielle pour reconvertir au christianisme une société gagnée par le rationalisme. L'Église a également appuyé le volontarisme virilisé de la mère catholique, comme illustré ici par Azzurra Tafuro, qui étudie l'instrumentalisation du rôle des femmes pour ramener au bercail chrétien les hommes qui s'en étaient éloignés et offrir des fils – les Zouaves – pour se sacrifier au nom de la foi. Tout cela dans un siècle, le XIXe, au cours duquel la voix prophétique de la Vierge a été souvent entendue par la bouche de nombreuses médiations féminines.

Ceci est à mettre en relation avec ce qu'écrit Frédéric Gugelot sur l'appel aux mères pour compenser la crise des vocations à la veille de la guerre 14-18, accentuée ensuite par la saignée du terrible conflit : leur rôle fut essentiel pour dresser un barrage spirituel contre la sécularisation, la République anticléricale, l'affaiblissement religieux et le déclin moral. Le roman catholique l'illustre, outil de propagande pour mobiliser en faveur du sacerdoce en en appelant aux mères – puisque le dimorphisme sexuel était déjà accentué dans une Église dont les fidèles étaient largement féminins.

Casti Connubii (littéralement « chaste union »), une encyclique du pape Pie XI sur le sens authentique du mariage chrétien (1930), est considérée comme la première encyclique véritablement consacrée au mariage : reflétant une conception augustinienne de la sexualité, elle forme l'essentiel de l'enseignement doctrinal de l'Église sur le sacrement matrimonial et la vie conjugale, face au malthusianisme et au développement, dans la société moderne, de la contraception – que l'Église a un temps tolérée avant de la condamner, comme Claude Langlois l'a illustré dans un ouvrage paru il y a quelques années [1].

Lucia Pozzi montre ici, grâce à une enquête heuristique fouillée, le contexte de rédaction de l'encyclique, première déclaration papale sur le contrôle des naissances, l'avortement et l'eugénisme. Son enquête, qui met finement en lumière le changement de paradigme que constitue *Casti Connubii*, marqué par l'invention de la sexualité à la fin du XIXe siècle, pointe le rôle du jésuite allemand Franz Hurt, plutôt que celui d'Arthur Vermeersch, un jésuite belge spécialiste de théologie morale, comme

[1] Claude LANGLOIS, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

principal auteur du texte, ainsi que le rôle manifeste des intellectuels de la Compagnie de Jésus en ce domaine.

Casti Connubii sera à la fois une matrice *idéologique* et à l'origine du fait que la question de la sexualité et de la reproduction deviendra centrale dans les préoccupations de l'Église au XXe siècle. Elle formera aussi une matrice *théologique*, insistant notamment sur la « signification mystique » du mariage. Elle sera enfin aux sources de la naissance et du développement, dans les années d'après-guerre, du courant dit de la « spiritualité conjugale et familiale »[2]. Martine Sevegrand considère ainsi que Pie XI, dans *Casti Connubii*, a « délibérément étouffé » un réseau qui commençait, dans les années 1925-1930, surtout en Allemagne, à « élaborer une théologie morale moins obsédée par les moyens contraceptifs et plus attentive aux intentions des époux »[3].

Marie-Elisabeth Henneau, étudiant la vie consacrée à l'époque moderne, avait déjà, au-delà du diptyque enfermement/libération de la femme au couvent, et au-delà de la régulation de la dimension familiale et des liens consanguins en milieu conventuel, suggéré de manière très stimulante une réflexion sur les rapports en miroir entre famille réelle et famille spirituelle, entre corps réel et corps spirituel, entre amour charnel et amour « surnaturel » ou mystique[4]. Tine Van Osselaer a, quant à elle, fait référence – dans le très bel article qu'elle consacre ici aux stigmatisées –, au mysticisme corporel et au double lien entre sainteté et maternité.

L'encyclique *Casti Connubii* demeurera la pierre angulaire de la conception conservatrice vaticane à l'endroit de la famille et de la sexualité : on en trouve la trace notamment dans les amendements proposés par Paul VI au chapitre sur le mariage de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, qui ont provoqué une grave crise au Concile – où le texte fut élaboré. Elle nourrira également, en 1968, l'encyclique *Humanae Vitae*, laquelle consacrera globalement la victoire et la revanche de la minorité conservatrice au sein de la Commission pontificale pour l'étude de la population, de la famille et de la natalité, créée par Jean XXIII et inspirée par le cardinal Suenens. Une commission qui, sous l'influence notamment des progressistes belges, avait incarné jusque-là la possibilité de rencontrer les préoccupations des familles chrétiennes, avant que *Humanae Vitae* ne mette un terme douloureux à cette perspective.

Martine Sevegrand, interrogeant les années qui précèdent et qui suivent à *Casti Connubii*, pointe la chute de la fécondité et les conséquences de la guerre 14-18, ainsi que l'obsession de la natalité. C'est aussi l'apparition de la méthode Ogino dans les années 1930 : justifiée théologiquement par le père Riquet en France, elle conquerra les époux catholiques. Il y eut toutefois des tensions entre médecins catholiques et clercs sur la propagation de cette méthode : pour autant, il n'y avait pas unanimité à ce sujet parmi les médecins catholiques – Wannes Dupont a aussi évoqué leur conscience troublée face à l'expérience vécue par leurs patients en milieu rural, des médecins qui

[2] Guillaume CUCHET, « Quelques éléments concernant l'encyclique *Casti connubii* (1930) sur le mariage chrétien », dans *Recherche de Science religieuse*, vol. 103, 2015, fasc. 4, p. 349.

[3] Martine SEVEGRAND, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 62.

[4] Marie-Elisabeth HENNEAU, *Les cisterciennes du pays mosan, moniales et vie contemplative à l'époque moderne*, Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 1990.

évoluèrent d'ailleurs, nous dit Martine Sevegrand, plus vite qu'un Ordre des médecins très conservateur à ce sujet –, ni même parmi les clercs.

Humanae Vitae creusera davantage encore le fossé entre les uns et les autres, sans compter un autre élément qui va cristalliser les oppositions : l'avortement thérapeutique. La pastorale familiale de Pierre de Locht – et les difficultés qu'elle rencontrera –, évoquée ici par Anne-Sophie Crosetti, en est une illustration parmi d'autres. Le chanoine Pierre de Locht – avant d'être mis au ban après 1973 – se fera le porte-parole de couples catholiques dont l'Institution n'entendra pas la volonté d'adapter leur sexualité et leur rapport à la procréation au monde dans lequel ils vivent, celui de la coéducation et de la révolution sexuelle.

Le très relatif monolithisme du monde catholique qui court jusqu'aux années 1950, quand il s'agit de déterminer la méthode la plus « légitime » pour limiter les naissances, va définitivement s'effondrer par la suite, sous l'effet de la sécularisation. Dans leur analyse des manuels et des revues catholiques, Laura di Spurio et Valérie Piette ont montré l'inefficacité grandissante du discours des prêtres à ce propos, constatée dès ces années 1950, dans un contexte d'« explosion discursive (catholique) sur la sexualité ». Mais elles pointent en corollaire aussi le défaut d'information des jeunes adultes à ce sujet, la tension entre éducation à la sexualité, réhabilitation du plaisir sexuel dans le cadre du couple conjugal et refus ou inquiétude des parents d'éduquer à la sexualité – avant l'échec progressif du couple et les premiers temps des recompositions familiales.

La contribution de Gauthier Fradois y fait écho, étudiant les conceptions des intervenants qui assurent l'éducation sexuelle et affective au sein de l'école privée en France. La morale sexuelle qui y est prodiguée calque le modèle familial, la morale sociale classique et la répartition des rôles masculins et féminins, assurant la reproduction de l'ordre biologique et social. Ce cas d'espèce, qui privilégie le sentiment amoureux plutôt que la sexualité, constitue un terrain des plus intéressants pour examiner la mise en œuvre des normes catholiques et leur adaptation au réel. L'exploration du thème de la famille dans les cours de religion catholique en Belgique, dont les programmes étaient alors communs aux réseaux public et privé, montrait déjà le contraste, dès les années 1930, entre un contenu classique et des méthodes d'enseignement innovantes. Si le culte marial et l'analogie avec la Sainte Famille y étaient privilégiés, dans la verticalité, la spiritualisation et la sacralisation, la famille y était dans le même temps présentée comme le lieu où la religion n'était plus inculquée.

Lynn Bruyère l'a illustré par un autre cas de figure : dans la gestion plutôt hygiéniste de la sexualité et des relations amoureuses des jeunes dans une institution catholique de placement des mineurs et le type d'éducation à la sexualité qui y fut prodigué dans la seconde moitié du XXe siècle – posant là aussi la question du rapport entre norme catholique et norme sociale. En miroir s'étudie la judiciarisation de la sexualité des jeunes, sur la base des dossiers relatifs aux conflits entre parents et enfants rapportés aux autorités publiques, et sur fond d'une loi relative à la protection de la jeunesse votée au moment même où paraissait l'encyclique *Gaudium et Spes.* Ce qui soulève la question de la responsabilité, du rapport aux normes, de la criminalisation de certains comportements sexuels et d'une justice divine ou humaine très masculine.

Quant à Juliette Masquelier et Cécile Vanderpelen-Diagre, elles trouvent dans leur analyse des publications familiales catholiques, un discours très convenu, même pour parler du plaisir et de la conjugalité. On y informe sur la norme, tout en validant et invalidant les pratiques évoquées dans les courriers adressés par les couples catholiques aux revues – le récit sur la sexualité servant à étayer le dispositif mis en place pour encadrer et orienter le discours sur la sexualité et la vie conjugale, par l'Institution et les experts qui la secondent. Est ainsi documenté le balancement, ou la tension, entre pratique et norme, entre plaisir et visée procréatrice, dans un entre-deux qui rencontre à la fois la recherche du bonheur conjugal de l'individu et la capacité du croyant à s'ouvrir un espace d'autonomie et de créativité, une façon nouvelle d'exprimer par l'expérience la « subjectivité de l'identité catholique ».

La constitution *Gaudium et Spes* « sur l'Église dans le monde de ce temps » est promulguée par Paul VI le 8 décembre 1965, le dernier jour du concile œcuménique du Vatican. Elle fut, on le sait, l'objet de vifs débats, qui révèlent toute l'ambiguïté du rapport de l'Institution catholique à la modernité : l'Église s'y dit être dans le monde sans être du monde, à l'écoute de ce monde, profondément solidaire de la condition et de l'histoire humaine… Mais tout en prenant acte de la sécularisation, elle dénonce dans le même temps son « ambivalence ». Car l'Église doit désormais transiger non seulement avec la sécularisation et la laïcisation des sociétés occidentales – et, comme l'écrit le théologien québécois Bernard Lambert, l'un des acteurs de la rédaction de *Gaudium et Spes*, construire un nouvel ordre chrétien [5] –, mais elle doit aussi composer avec le pluralisme : il est ainsi dit, dans le chapitre de l'encyclique relatif à la culture, que l'Évangile est disponible à une pluralité de modèles culturels, et donc de valeurs…

Gaudium et Spes clôt très clairement un siècle, ouvert avec le *Syllabus* de Pie IX (1864), de très difficile présence – et d'une certaine façon d'absence à la fois – de l'Église dans le monde moderne. L'encyclique inscrit définitivement l'enseignement social de l'Église dans l'histoire, mais elle offre aussi des perspectives anthropologiques et éthiques nouvelles : qu'il s'agisse de l'unicité et du caractère sacré de la personne humaine et de son inaliénable dignité au sein de la vie sociale ; ou qu'il en aille de sa conception du corps humain, avec toutes les conséquences que cela entraîne dans les domaines de la bioéthique, de la vie sexuelle et de la vie familiale.

Trois ans plus tard, en 1968, paraît *Humanae Vitae.* Il s'agit d'une lettre encyclique « sur le mariage et la régulation des naissances », née dans la foulée des événements de mai 68 et de la révolution sexuelle des années 1960. Une révolution sexuelle – exista-t-elle réellement – interrogée ici par plusieurs auteurs, qui ont pointé un net affaiblissement de la régulation traditionnelle et surtout religieuse de la sexualité. *Humanae Vitae* insiste sur le concept de « paternité responsable » et condamne la contraception artificielle, encourageant toutefois un recours relatif aux méthodes naturelles de régulation des naissances par la continence périodique qu'avait ouvert *Casti Connubii*.

Son rappel de la doctrine traditionnelle de l'Église en la matière tranchera avec les délibérations de la Commission pontificale consultative pour l'étude de la

[5] Bernard LAMBERT, « *Gaudium et spes* hier et aujourd'hui », dans *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 107, 1985, fasc. 3, p. 321-346.

population, de la famille et de la natalité, née en 1963 de la volonté de Jean XXIII et où se cristallise, Wannes Dupont l'a rappelé, le poids des catholiques belges, soucieux – jusqu'aux plus hauts degrés de la hiérarchie – d'une évolution en matière de contrôle des naissances[6]. Elle suscitera une très forte opposition au sein même de l'Église romaine, notamment en Amérique du Nord, et mettra en tension le magistère, d'un côté, et la liberté de conscience individuelle, de l'autre.

L'opinion majoritaire au sein de la Commission pontificale créée par Jean XXIII avait ainsi appuyé l'idée d'une autonomie du couple, tout comme elle avait déclaré supérieure la fin première du mariage (l'amour mutuel) connue comme fin unitive (l'acte sexuel renforce l'unité des conjoints et leur communion), sur la seconde fin du mariage (la procréation), ouvrant la voie à une interrogation sur la faillibilité du magistère – qui est au cœur de la tension entre *Gaudium et Spes* et *Humanae Vitae*.

Dans ce contexte complexe où morale et autorité sont en déséquilibre dans l'Église, le rôle des Colloques internationaux de Sexologie de Louvain mis sur pied par le cardinal Suenens, désireux de peser sur une évolution des comportements moraux, ont été mis en lumière par Lucie Boute, qui émet l'hypothèse de l'influence éventuelle sur la Commission pontificale de ce lieu de réflexion topique que furent les Colloques de Louvain. Le poids précoce, aussi, du personnalisme sur ces évolutions, reste à étudier – Wannes Dupont, entre autres, l'a mis en évidence.

Humanae Vitae crispa… En 1968, dans la foulée de la parution de l'encyclique, le dominicain Yves Congar, expert au Concile comme le jésuite Henri de Lubac, déclara dans un courrier au secrétariat de l'épiscopat français : « Je n'arrive pas vraiment à juger que des époux qui ont exercé ou exercent une paternité raisonnable et généreuse contreviennent à la volonté de Dieu si, pour espacer ou éviter une nouvelle naissance (intention qu'*Humanae Vitae* reconnaît légitime), ils usent d'un moyen artificiel plus sûr que l'abstinence périodique »[7].

La « théologie du corps » de Jean-Paul II, malgré ses réserves finales sur l'emploi de cette expression, qu'il avait pourtant lui-même inaugurée, a souvent été présentée comme une tentative de remédier à l'échec pastoral et catéchétique que fut *Humanae Vitae*. Il s'agit de l'enseignement élaboré par le pape sous la forme de plus d'une centaine de conférences tenues de 1979 à 1984 – à savoir les 129 catéchèses du mercredi sur la place Saint-Pierre –, sur l'amour, le mariage et la communion que représente l'union conjugale d'un homme et d'une femme[8].

Jean-Paul II y montre qu'il n'y a pour tout homme qu'une vocation, celle du don total et désintéressé de soi, à laquelle il est appelé à répondre de deux manières possibles : le célibat consacré ou le mariage, deux facettes du même amour de Dieu. Ce *don* – le terme est essentiel dans la conception qui est celle de Jean-Paul II en matière de couple et de sexualité – ne serait pas total si la contraception chimique l'empêchait.

---

[6] Michel Rouche, « La préparation de l'encyclique « Humanae vitae ». La commission sur la population, la famille et la natalité », dans *Publications de l'École française de Rome*, vol. 72, 1984, fasc. 1, p. 361-384.

[7] Cité dans Rufin L. M. Mika Mfitzsche, *Éthique et démographie dans les documents des Conférences épiscopales des Cinq Continents (1950-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 266.

[8] *La théologie du corps, l'amour humain dans le plan divin*, introduction, traduction, index, tables et notes par Yves Semen, Paris, Éditions du Cerf , 2014.

Toutefois, par la méthode naturelle de régulation des naissances, s'incarnerait le respect du cycle et du corps de l'épouse par le mari et, par voie de conséquence, une sexualité maîtrisée en conformation avec le don de soi.

Il faut, rappelle Jean-Paul II dans *Familiaris Consortio*, que les deux partenaires soient engagés dans une relation caractérisée par trois conditions qui ne sont réunies que dans le mariage religieux : l'exclusivité (pas de polygamie donc), la fidélité, et l'indissolubilité du lien. La première encyclique du pape Benoit XVI (*Deus Caritas Est*, 2005), dans la continuité de la pensée de Jean-Paul II sur le sujet, établira à la fois une distinction et un rapprochement entre l'amour éros (ἔρως), amour sensuel, et l'amour *agapê* (ἀγάπη), amour oblatif : l'un ne se conçoit pas sans l'autre aux yeux de Joseph Ratzinger.

Jean-Paul II fut ainsi le principal artisan de la rénovation du discours catholique sur la sexualité – avant son accession au trône pontifical déjà, il influença notamment et de manière importante la rédaction de *Humanae Vitae* en 1968. Toutefois, souvent présentée comme telle, sa rénovation constitua-t-elle réellement un basculement ? Il y eut, nous dit Martine Sevegrand, une « dramatisation des questions d'éthique sexuelle » par Jean-Paul II. Ce dernier voulait rompre, en effet, avec l'attitude répressive traditionnelle de l'Église et se départir du tabou sur la sexualité et le désir, que Pie XII avait déjà largement entamé : l'union physique des époux manifeste leur amour, écrira Karol Wojtyla ; la chair n'éloigne ainsi pas de Dieu – la sexualité fait partie de la nature humaine, donc du plan divin.

Evangelium Vitae est une autre lettre encyclique de Jean-Paul II, « sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine » (1995). Elle évoque les perspectives ouvertes par le progrès scientifique et technique, qui ferait courir des risques accrus à la dignité de l'être humain et à l'inviolabilité de la vie : l'interruption volontaire de grossesse, considérée ici non seulement comme un désordre moral grave mais surtout comme un meurtre délibéré, y est directement visée, tout comme l'euthanasie, deux dérives issues de ce que le pape considère comme une culture de la mort, née de la sécularisation.

Car, tout en s'éloignant de manière rhétorique de la notion de péché, il ne s'agit pas chez Jean-Paul II de s'accommoder de la modernité, mais bien d'y résister et de réaffirmer, avec une vigueur renouvelée, les principes de la morale sexuelle catholique traditionnelle et sa conception de la vie. Ce fut là une stratégie menée afin de résister efficacement à la progression de la « permissivité éthique » et à l'évolution de la morale publique – lors du colloque qui a donné lieu au présent ouvrage, plusieurs intervenants se sont en effet interrogés sur la pertinence du constat d'une modernisation du discours catholique postconciliaire.

Il y aurait donc chez Jean-Paul II, comme chez Jorge Mario Bergoglio aujourd'hui, une stratégie de communication qui ferait passer pour une modernisation la répétition d'interdits. Dans le même temps, la répétition de l'interdit qui scande le rapport contemporain de l'Église à la sexualité témoigne de sa non-observance – et il est vrai que l'histoire de l'Église en est saturée… C'est Michel Foucault qui a montré qu'en mettant l'accent sur la sexualité hors normes, la répression voulue par l'Église catholique a affaibli la sévérité des punitions envers les déviances conjugales. Ce serait donc une question de discours avant tout : mais si son efficacité performative fut et demeure très aléatoire en Occident, qu'en a-t-il été et qu'en est-il encore dans les

pays en développement ? Voilà une autre question ouverte… Tout comme celle que suggère David Paternotte afin de sortir du discours de la linéarité, d'une répression qui se serait amenuisée, … alors que les choses sont davantage complexes et plastiques.

Reste à en interroger les développements les plus récents. Mary Anne Case a illustré le fait que la théologie du pape François n'est à cet égard pas très sophistiquée, bien moins que celle de ses prédécesseurs : c'est un pasteur avant tout, et c'est ce qui influence sa conception de l'amour et de la famille, tout autant que son traditionalisme patriarcal – dans sa sainte famille, Joseph occupe une place centrale. En la matière, l'exhortation apostolique *Amoris Laetitia* (2016) innove fort peu et joue surtout de l'ambivalence en matière de rôle de la femme, en réalité peu perçue autrement que comme épouse ou mère, complémentaire de l'homme. Parmi les enjeux des Synodes sur la Famille (2014 et 2015) que François a convoqués et qui ont produit le texte apostolique, il y eut certes la question de l'accès à la communion pour les divorcés remariés et le rôle de défense de la famille dans la nouvelle évangélisation mise en marche depuis le pontificat de Jean-Paul II, comme rappelé ici par David Paternotte : mais l'Église du pape François, voulant se cantonner à la pastorale, n'a au Synode toujours pas produit une véritable théologie de la femme, ni ne s'est adressée directement aux femmes, constate Mary Anne Case…

La sexualité, pour l'Église, ne se conçoit toujours que dans le cadre indissoluble du sacrement du mariage et a pour visée la procréation, car il y a un lien indéfectible entre union et procréation : l'Église rejette donc de ce fait la contraception artificielle, la sexualité hors mariage, la masturbation et les rapports homosexuels – même si elle développe en parallèle un discours bienveillant voire compassionnel à l'endroit de ceux qui manifestent cette orientation sexuelle. Céline Béraud a ainsi rappelé que le corpus de condamnations de l'homosexualité par le magistère depuis *Persona Humana* (1975), s'est progressivement autonomisé à l'égard des autres questions relatives à l'éthique sexuelle, tout en intégrant à partir des années 1990 la condamnation du projet d'union civile entre personnes de même sexe. Un corpus doctrinal autoréférentiel qui en réalité nous dit peu de choses sur le « pourquoi » de la double condamnation d'une homosexualité pathologisée par l'Église.

L'enquête menée par Céline Béraud, et dont elle fait ici rapport, porte sur des catholiques engagés dans l'Église qui investissent le mariage de même sexe, alors que l'autorité ecclésiastique l'interdit, et doivent faire coexister ces deux dimensions de leur identité – antagonistes aux yeux de leur biotope spirituel. Ces fidèles demandent malgré tout, alors qu'ils sont dotés de « capital religieux » – ils connaissent fort bien le corpus des interdits – et doivent vivre avec le discours homophobe latent régnant autour d'eux, un accompagnement et une mise en forme rituelle – voire une reconnaissance – de leur union dans leur paroisse, peut-être par fidélité au paradigme tridentin, comme le suggère Alberto Melloni [9]. Ce qui illustre le contraste entre la fixité du discours officiel et les évolutions ou les accommodements sur le terrain, en particulier dans le contexte français post « mariage pour tous » qui a vu un début de banalisation des

---

[9] Alberto Melloni, *Il Concilio e la grazia. Saggi di storia sul Vaticano II*, Milan, Jaca Book, 2016.

couples de même sexe, voire même une fragile capacité institutionnelle à transiger malgré tout, à la marge du moins.

En conclusion, le thème traité ici pose la question de la transformation du péché en crime à l'ère médiévale puis moderne, du rapport à l'autorité, comme l'a évoqué Cécile Vanderpelen-Diagre dans son introduction, en insistant sur la centralité de cette question ; la question aussi du contrôle du corps comme politique, du corps comme lieu de pouvoir, du corps et de sa discipline. La « Sainte famille » questionne aussi l'intimité, et la pastorale de l'intime : nous sommes, avec la sexualité et la religion, Céline Béraud l'a rappelé, au cœur du plus profond de l'intime. Enfin, elle questionne les rapports de la religion avec la science et surtout la médecine, qui ont progressivement investi la sexualité comme ses perversions supposées, vues comme des pathologies, tout comme elle questionne les rapports de la religion avec la psychanalyse.

Elle joue aussi du rapport au Salut, Monique Weis l'a évoqué, mais également à la science et à la santé, comme l'a montré Lucia Pozzi, ou à la conception civile du mariage, comme relevé par Mary Anne Case… Car l'inscription du mariage dans le droit public ecclésiastique au XXᵉ siècle contribue à la volonté de l'Église d'exercer un pouvoir sur le corps et la société. En matière de défense de la famille traditionnelle, David Paternotte a décrit les mobilisations anti-genre comme espace de diffusion du discours de l'Église, leur renouvellement générationnel décomplexé, leur nouvelle communication et, comme indiqué plus haut, leur lien avec la nouvelle évangélisation : par le truchement notamment de manifestations et de messes pour la famille, le genre est ainsi combattu comme matrice de toutes les dérives supposées de la société moderne, au cœur d'un projet qui se caractériserait par sa cohérence idéologique.

Enfin, on ne peut qu'insister sur l'évidence suivante, dans la foulée de ce qu'écrit Alberto Melloni sur la masculinité irrévocable de l'Incarnation du Verbe divin [10] : les textes du magistère qui traitent des questions soulevées ici sont des écrits masculins, émanant non de pères de famille, mais d'une autorité et d'une tutelle masculines – « un petit groupe d'hommes célibataires », comme l'écrivait le chanoine Pierre de Locht. Et ce, sur une question qui, plusieurs contributeurs à ce volume l'ont écrit, non seulement concerne davantage les femmes que les hommes, mais a souvent été bien davantage dépeinte par des femmes… La revanche des femmes, c'est qu'elles furent très majoritaires pour en retracer l'historique, en particulier dans le présent ouvrage. Le temps finit toujours par réparer les injustices…

---

[10] *Ibid.*

Liste des auteurs

Véronique Beaulande-Barraud est maître de conférences habilitée à diriger les recherches en histoire médiévale à l'Université de Reims Champagne-Ardenne et membre du CERHiC (EA-2616). Ses travaux portent sur la juridiction ecclésiastique, principalement épiscopale, à la fin du Moyen Âge, sur les censures canoniques et sur la construction de normes comportementales par l'Église. Elle a notamment publié *Le malheur d'être exclu ? Excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006 et codirigé (avec Julie Claustre et Elsa Marmursztejn) *La fabrique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012 ainsi que, avec Martine Charageat, *Les officialités dans l'Europe médiévale et moderne : des tribunaux pour une société chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2014.

Céline Béraud est directrice d'études à l'Ecole des hautes études en sciences sociales (Paris) et membre du Centre d'études en sciences sociales du religieux. Elle travaille notamment sur les questions de genre et de sexualité dans le catholicisme. Elle a publié, avec Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, Éditions de la MSH, 2015 et contribué sur le même thème à l'ouvrage dirigé par Karel Dobbelaere et Alfonso Pérez-Agote, *The Intimate. Polity and the Catholic Church*, Leuven, Leuven University Press, 2015.

Lynn Bruyère est doctorante au Centre de recherches criminologiques de l'Université libre de Bruxelles depuis septembre 2015. Elle y mène une thèse sur la façon dont la « révolution sexuelle » a été intégrée, entre les années 1960 et 2000, au sein d'institutions de protection de la jeunesse catholiques belges pour mineurs dits « en danger ». Elle souhaite plus spécifiquement s'attarder sur l'évolution des

pratiques d'encadrement moral et en savoir davantage sur la construction et la mise en pratique des normes sexuelles au sein de ces lieux de vie d'origine catholique.

Mary Anne Case est actuellement professeure de Droit à l'Université de Chicago. Diplômée des universités de Yale et de Harvard, elle a notamment étudié et enseigné la jurisprudence féministe, la réglementation de la sexualité, le droit de la famille et du mariage, la discrimination sexuelle, la liberté religieuse et les systèmes juridiques européens dans de nombreuses universités américaines et européennes. Parmi ses intérêts de recherche récents figure la question du genre et le Vatican.

Anne-Sophie Crosetti est aspirante du FRS-FNRS à l'Université libre de Bruxelles. Elle est diplômée en sciences sociales de l'École normale supérieure de Paris et en sciences politiques, spécialité en études de genre de l'Université de Paris VIII. Elle a également étudié en tant que *research graduate student* à l'Université de Cambridge. Elle réalise une thèse en sociologie à l'ULB sur la prise en charge de la planification familiale par les catholiques en Belgique. Elle travaille dans le cadre de la recherche collective et interdisciplinaire « Sex&Pil ». Ses intérêts de recherche portent sur la sociologie et l'histoire du genre, des sexualités et de la famille, la sociologie politique et la sociologie de la religion.

Laura Di Spurio a obtenu son doctorat à l'Université libre de Bruxelles, où elle a défendu en septembre 2016 une thèse intitulée « Comment l'adolescence vient aux filles : discours, modèles et réalités. Une histoire de l'adolescence féminine en Belgique francophone de 1919 à 1960 ». Titulaire d'une bourse de la Belgian American Educational Foundation, elle est actuellement postdoctorante à l'University of California, Berkeley. Elle a notamment publié *Le temps de l'amour : Jeunesse et sexualité en Belgique francophone (1945-1968)* aux Éditions Le Cri (2012). Ses recherches portent sur l'analyse institutionnelle et sociohistorique de l'enfance, de la jeunesse et de la famille au xxe siècle.

Wannes Dupont is a Cabeaux-Jacobs Fellow of the Belgian American Educational Foundation at the History Department of Yale University and a Postdoctoral Fellow of the Research Foundation Flanders. His work and publications address the history of sexuality and homosexuality, biopolitics, religion, war, identity and (de)constructions of Western modernity. He co-ordinates the sexuality network of the biannual European Social Sciences History Conference and is currently editing a comparative history of Catholicism and contraception in post-war Europe.

Gauthier Fradois est doctorant en science politique à l'Institut des sciences sociales du politique (Université Nanterre-Paris X). Son travail de thèse porte sur l'histoire de l'information et de l'éducation sexuelles dans le système d'enseignement français. Dans une perspective de sociologie historique, il y étudie le processus qui constitue la sexualité comme un enjeu pédagogique pendant la seconde moitié du xxe siècle.

Andrea Graus holds a PhD in History of Science from the Autonomous University of Barcelona. She is currently a post-doctoral researcher at the Ruusbroec Institute (University of Antwerp), working in the ERC-funded project STIGMATICS :

"Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950". Her actual research interests include the history of modern mysticism in France and Spain, and the history of child prodigies. Her publications on these and other topics, such as spiritism, hypnosis and psychical research, have appeared in journals like *Cultural and Social History* and *Journal for the History of the Behavioral Sciences*.

Frédéric Gugelot est professeur d'Histoire contemporaine à l'Université de Reims. Il est membre du CERHIC-Reims et associé au CeSor-EHESS. Il a publié notamment *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, CNRS Éditions, 2010, et *La messe est dite. Le prêtre et la littérature d'inspiration catholique en France au xxe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

Juliette Masquelier est doctorante en Histoire contemporaine, mandatée par le FRESH (FRS-FNRS) et rattachée au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) de l'Université libre de Bruxelles. Après des études de philosophie et de sciences des religions, elle poursuit ses recherches sur les formes contemporaines du religieux à travers sa thèse portant sur les théories et les pratiques de l'émancipation des femmes dans des associations catholiques belges depuis les années 1960.

David Paternotte enseigne la sociologie à l'Université libre de Bruxelles. Codirecteur de STRIGES (Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre, l'égalité et la sexualité), il codirige aussi la revue *Sextant* et la collection « Global Queer Politics » (Palgrave). Son expertise sur les droits et le militantisme LGBT et son travail sur le « mariage homosexuel » sont reconnus internationalement. Depuis quelques années, il travaille sur les mobilisations anti-genre en Europe, en particulier au sein du monde catholique. Ses publications comprennent la monographie *Revendiquer le « mariage gay » : Belgique, France, Espagne* (2011) et les ouvrages collectifs *Anti-Gender Campaigns in Europe : Mobilising against Equality* (2017), *Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism* (2015), *LGBT Activism and the Making of Europe* (2014) et *The Lesbian and Gay Movement and the State : Comparative Insights into a Transformed Relationship* (2011). Sur les mobilisations anti-genre, il a aussi codirigé deux numéros de revue, dans *Sextant* (2015) et dans *Religion & Gender* (2016).

Valérie Piette est professeure d'histoire contemporaine à l'Université libre de Bruxelles, où elle enseigne notamment l'*Histoire de l'époque contemporaine* et l'*Histoire du genre*. Sa thèse de doctorat a porté sur l'histoire de la domesticité en Belgique au xixe siècle (*Servantes et domestiques : des vies sous condition. Essai sur le service domestique 1789-1914*). Depuis deux décennies, ses recherches portent essentiellement sur l'histoire des femmes, du féminisme, du genre et des sexualités. Elle a notamment été commissaire de l'exposition *Pas ce soir chéri(e) ? Histoire de la sexualité aux xixe et xxe siècles*. Elle codirige actuellement la Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre, l'égalité et la sexualité (STRIGES) de l'ULB et est conseillère pour la politique de genre auprès des autorités académiques. Elle a notamment écrit récemment, avec Fabienne Bloc, *Jouissez sans entraves ? Sexualité,*

citoyenneté et liberté (Éd. Espace de libertés, 2016), un ouvrage retraçant l'histoire de l'éducation à la sexualité en Belgique.

Lucia Pozzi is currently a postdoctoral fellow in the Institute for Advanced Studies in the Humanities at the University of Queensland. She has published articles and book chapters on the history of the Catholic discourse on sexual morals. She is especially interested in the entanglement between religion, science and modernity. The focus of her new research project is the medical and religious discourse on female sexuality.

Leonardo Rossi has graduated in Historical Sciences at the University of Florence (Italy). Since September 2015, he participates as a PhD student in the ERC project STIGMATICS : "Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950" (supervisor : prof. Tine Van Osselaer). He is studying the Italian stigmatics, their popular reception and the Vatican response to their cults. His focus is on the relationship between popular devotion and political adaptation of the cults by the Church.

Caroline Sägesser est chercheuse à l'Observatoire des religions et de la laïcité (ORELA) de l'Université libre de Bruxelles. Docteure en Histoire, elle s'intéresse principalement à l'évolution des relations Église / État dans les pays de l'Union européenne. Parmi ses publications récentes, on peut mentionner « Les religions et la laïcité en Belgique. Rapport Orela 2016 », et *Religion and Secularism in the EU. State of Affairs and Current Debates*, édité en collaboration avec Jan Nelis et Jean-Philippe Schreiber (Peter Lang, 2017).

Jean-Philippe Schreiber est professeur ordinaire à l'Université libre de Bruxelles, où il a dirigé de 2003 à 2007 le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL). Il est également directeur de recherches au FRS-FNRS. Il a créé un portail Internet intitulé « Observatoire des religions et de la laïcité » (ORELA), site d'information et d'analyse sur l'actualité des religions. Parmi ses publications récentes figurent : *Les marranismes : de la religiosité cachée à la société ouverte*, édité par Jacques Ehrenfreund et Jean-Philippe Schreiber (Demopolis, 2014) et *Religion and secularism in the EU. State of affairs and current debates*, édité par Jan Nelis, Caroline Sägesser et Jean-Philippe Schreiber (Peter Lang, 2017).

Martine Sevegrand est docteure en Histoire et membre associée au Groupe Sociologie, Religions et Laïcité (CNRS). Elle a consacré ses recherches au catholicisme français contemporain et à deux thèmes en particulier : Église catholique et sexualité, et crise du clergé français. Entre autres publications, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au xx*e *siècle*, Paris, Albin Michel, 1995 ; *L'amour en toutes lettres. Questions à l'abbé Viollet sur la sexualité (1924-1943)*, Paris, Albin Michel, 1996 et *Vers une Église sans prêtres (1945-1978)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.

Azzurra Tafuro est docteure en Histoire contemporaine et ancienne élève de l'École normale supérieure de Pise et de l'École pratique des hautes études. Ses recherches portent sur les processus de construction de la nation italienne et de la

nation chrétienne et mobilisent les catégories de genre et de classe. Elle a publié des articles autour de ces questions dans des revues françaises et italiennes à comité des lecture – telles que les *Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, *Passato e Presente* et *Memoria e ricerca* ; elle travaille actuellement à la préparation d'une monographie tirée de sa thèse.

Tine Van Osselaer is research professor in the history of spirituality, devotion and mysticism at the Ruusbroec Institute of the University of Antwerp. In the last years, she has published on gender and religion (*The pious sex. Catholic constructions of masculinity and femininity in Belgium, c. 1800-1940*, 2013 ; "Stigmatic women in modern Europe. An exploratory note on gender, corporeality and Catholic culture", in M. Mazoyer and P. Mirault, ed., *Évolutions et transformations du mariage dans le christianisme*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 269-289); and edited volumes on religion and the family (*Christian homes. Religion, family and domesticity in the 19th and 20th centuries*, 2014), and on corporeality and emotions. Currently, she is the principal investigator of STIGMATICS : "Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950", a project sponsored by the European Research Council (ERC Starting Grant).

Cécile Vanderpelen-Diagre enseigne l'histoire à l'Université libre de Bruxelles. Elle y est attachée au Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL), à la Structure de recherche interdisciplinaire sur le genre (STRIGES) et au Centre de recherche Mondes modernes et contemporains (MMC). Au CIERL, elle codirige avec Jean-Philippe Schreiber l'Observatoire des religions et de la laïcité (ORELA). Elle dirige par ailleurs le Centre d'archives pour l'histoire des femmes et du mouvement féminin (CARHIF). Ses travaux portent sur l'histoire culturelle du catholicisme contemporain, soit ses expressions artistiques et anthropologiques (rapport au corps, à la sexualité et au genre).

Monique Weis est chercheur qualifié du FRS-FNRS et maître d'enseignement à l'Université libre de Bruxelles. Docteur en philosophie et lettres, elle s'est spécialisée dans l'étude des rapports entre politique et religion en Europe occidentale à l'époque moderne. Dans ce cadre, elle s'intéresse plus particulièrement aux littératures de combat et aux écrits d'opinion, dans les domaines français, germanique et anglais. Elle travaille aussi sur la réception du passé – plus particulièrement de la Renaissance et du XVIe siècle – dans les arts et la littérature des XIXe et XXe siècles. Monique Weis a dirigé le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité (CIERL) à l'Université libre de Bruxelles entre 2013 et 2016. Elle est actuellement présidente de BABEL, l'association belge pour l'étude des religions.

Table des matières

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenbergh, Anne Weyembergh)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIIIe siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Valérie Piette et David Paternotte).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, …

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, EDITIONS@ulb.ac.be, http://www.editions-universite-bruxelles.be
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).